سلسلة دراسات عقدية (٢)

الاقتصاد في الاعتقاد

للإمام الغزالي

القطب الثاني في الصفات وأحكامها

تحقيق وتحليل وتعليق

الدكتور
سامي عفيفي حجازي
أستاذ مساعد بكلية أصول الدين
جامعة الأزهر — القاهرة

الطبعة الأولى
١٤١٦ هـ — ١٩٩٦ م

دار الطباعة المحمدية
٣ درب الأتراك بالأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد رسول الله وعلى آله وصحبه ومن سار على هديه وتمسك بسنته إلى يوم الدين .

وبعـــد :

فهذه دراسة تحليلية القطب الثانى من كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد للإمام الحجة أبى حامـــد الغزالى ، حول الصفات الوجودية لله تبارك وتعالى وأحكامها .

وسوف نتناول بمشيئة الله تبارك وتعالى وتوفيقه الحديث عن هذا الجانب بنفس المنهج الذى تناولنا به التمهيدات والقطب الأول[1] من هذا الكتاب ، وذلك بعرض نص الإمام الغزالى ثم تحليله وبيان ما يشتمل عليه فى كل دعوى[2] على حدة ، حتى يقف القارىء على المعطيات

---

(١) تناولنا فى الجزء الأول من هذا الكتاب — التمهيدات والقطب الأول — الحديث عن ذات الله تبارك وتعالى من حيث إثبات وجوده مشفوعاً بالأدلة العقلية والنقلية كما تناولها الإمام الغزالى والأساس الذى قام عليه الإلزام فى كل دليل من هذه الأدلة الموضوعية التى اصطحب فيها الإمام قارئه للوصول إلى القناعة التى تجلى له الحق وتكشف له عن الظلمات التى تسببت فى غيابه . كما أفاد أن دليل إثبات الصانع يكون فى غاية كماله إذا أضيف إليه الحديث عن الأحكام والصفات التى تنفى عن الله تعالى ما لا يليق به .

(٢) والدعوى مشتقة من الدعاء وهو الطلب وفى الشرع قول يطلب به =

والبراهين التى اشتمل عليها هذا القطب الثانى كما هى فى عباراته وتراكيبه مستخلصين المقصود منه، لفهم معناه، والإحاطة بمقاصده.

ويتلخص الحديث فى هذا القطب فى أمرين:

— أحدهما: فى صفات المعانى تفصيلا.

— وثانيهما: فى أحكام الصفات[1].

وهذا ما تفيده عبارة الإمام الغزالى حيث يقول:

القطب الثانى فى الصفات — يعنى صفات المعانى السبع — وفيه سبع دعاوى إذ ندعى أنه تعالى قادر. عالم. حى. مريد. سميع. بصير. متكلم.

فهذه سبع صفات ويتشعب عنها نظر فى أمرين:

الأول: ما يخص آحاد الصفات.

والثانى: ما تشترك فيه جميع الصفات. ونستهل الحديث بالقسم الأول وهو إثبات أصل الصفات ثم شرح خصوص أحكامها.

= الإنسان إثبات حق على الغير. راجع التعريفات للجرجانى ص ٥٥ ط ١٩٧١م

(١) وسوف يوقفنا الإمام الغزالى فى هذا الجانب على عرض أحكام صفات المعانى السبع كما هى لدى المتكلمين والفلاسفة من حيث كون هذه الصفات عينا للذات أو غيرا، قائمة بذاته تعالى أو بغيره، قديمة أو حادثة، إلى آخر هذه المباحث التى تعددت فيها الأقوال قاطعا بأنها صفات قديمة زائدة على الذات فليست عيناً ولا غيرا منفكا عن الذات.

ويتفرع عن ثبوت هذه الصفات للذات البحث فيما تختص به آحاد تلك الصفات وما تشترك فيه.

القطب الثاني في الصفات

ويشتمل على قسمين :

القسم الأول في إثبات أصل الصفات وشرح خصوص أحكامها وتتمثل في الصفات التالية :

١ ــ الصفة الأولى : القدرة وما يدل على عمومها لسائر الممكنات

٢ ــ الصفة الثانية : العلم وما يدل على عمومه للموجودات والمعدومات

٣ ــ الصفة الثالثة : في أن الله تعالى حي

٤ ــ الصفة الرابعة : الإرادة وأنها متعلقة بجميع الحادثات

٥ ــ الصفة الخامسة والسادسة : في السمع والبصر

٦ ــ الصفة السابعة : في أن الله تعالى متكلم

الصفة الأولى: القدرة

ندعى أن محدث العالم قادر، لأن العالم فعل محكم مرتب متقن منظوم مشتمل على أنواع من العجائب والآيات: وذلك يدل على القدرة.

وترتب القياس فنقول: كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر، والعالم فعل محكم. فهو إذن صادر من فاعل قادر ففى أى الأصلين النزاع.؟

فإن قيل: لم قلتم إن العالم فعل محكم.؟

قلنا: عنينا بكونه محكما ترتبه وانتظامه وتناسبه، ومن نظر فى أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الإتقان ما يطول حصره، فهذا أصل مدرك معرفته بالحس والمشاهدة فلا يسع جحده[1].

فإن قيل: فبم عرفتم الأصل الآخر، وهو أن كل فعل محكم مرتب ففاعله قادر؟.

قلنا: هذا مدرك ضرورة العقل. فالعقل مصدق به بغير دليل،

---

(١) أى لا يستطيع أحد من أصحاب العقول إنكاره.

وذلك بمعنى أنه لو لم يكن الله تعالى قادرا لكان عاجزا ولو كان عاجزا ما وجدت هذه الكائنات، ولا شىء منها، لكن عدم وجودها باطل بدليل أنها موجودة بالفعل، فبطل ما أدى إليه — وهو اتصاف الله بالعجز — ووجب اتصافه تعالى بالقدرة.

واجع الحواشى على شرح السنوسية الكبرى المسماه بأم البراهين الكبرى تحقيق اسماعيل بن موسى بن عثمان الحامدى ص ١٦٩ ط الأولى ١٣٥٤هـ

فلا يقدر العاقل على جحده ، ولكننا مع هذا نجرد[1] دليلا يقطع دابر الجحود والعناد فنقول : نعنى بكونه قادراً أن الفعل الصادر منه لا يخلو إما أن يصدر عنه لذاته أو لزائد عليه، وباطل أن يقال ، صدر عنه لذاته، إذ لو كان كذلك لكان قديما مع الذات ، فدل أنه صدر لزائد على ذاته، فالصفة الزائدة التى بها تهيأ الفعل للوجود نسميها قدرة ، إذ القدرة فى وضع اللسان عبارة عن الصفة التى بها يتهيؤ الفعل للفاعل وبها يقع الفعل، وهــذا الوصف مما دل عليه التقسيم القاطع الذى ذكرناه ، ولسنا نعنى بالقدرة إلا هذه الصفة وقد أثبتناها .

فإن قيل : فهذا ينقلب عليكم فى القدرة ، فإنها قديمة ، فلم لم يكن المقدور قديما[2] ؟ .

قلنا : سيأتى جوابه فى أحكام الإرادة ، وإذا أثبتنا القدرة فلنذكر أحكامها .

ومن حكمها : أنها متعلقة بجميع المقدورات ، وأعنى بالمقدورات الممكنات كلها ، ولا يخفى أن الممكنات لا نهاية لها ، فلا نهاية إذا للمقدورات .

---

(١) لعل الأنسب فى العبارة نحرر بدل نجرد لقوله بعد يقطع دابر الجحود والعناد حيث شبه الدليل بالسيف وحذفه ورمز إليه بشىء من لوازمه وهو نجرد ، وقوله يقطع ... ترشيح للاستعارة بالكناية، حيث إن القطع مما يخص المشبه به وهو السيف ، وقد أثبتناه وهو الدليل .

راجع الدكتور مصطفى عمران فى تحقيقه للاقتصاد فى الاعتقاد جـ ٢ ص ١٩٠ ط دار الطباعة المحمدية بالأزهر ١٩٨٣م .

(٢) أى أن القدرة قديمة والفعل ليس بقديم ؟ .

ونعنى بقولنا : لا نهاية للممكنات أن خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهى إلى حد يستحيل فى العقل حدوث حادث بعده ، فالإمكان مستمر أبدا ، والقدرة واسعة لجميع ذلك .

وبرهان هذه الدعوى وهى عموم تعلق القدرة أنه قد ظهر أن صانع كل العالم واحد ، فإما أن يكون له بإزاء كل مقدور قدرة ، والمقدورات لا نهاية لها ، فتثبت قدر متعددة لا نهاية لها وهو محال كما سبق فى إبطال دورات لا نهاية لها ، وإما أن تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها مع اتحادها بما تعلق بها من الجواهر والأعراض مع اختلافها لأمر تشترك فيه ، ولا تشترك فى أمر سوى الإمكان ، فيلزم منه أن كل ممكن فهو مقدور لا محالة وواقع بالقدرة .

وبالجملة : إذا صدرت منه الجواهر والأعراض استحال أن لا يصدر منه أمثالها ، فإن القدرة على الشيء قدرة على مثله ، إذا لم يمتنع التعدد فى المقدور ، فنسبتها إلى الحركات كلها وإلى الأكوان كلها على وتيرة واحدة ، فتصلح لخلق حركة بعد حركة على الدوام وكذا كون بعد كون ، وجوهر بعد جوهر وهكذا ، وهو الذى عنينا بقولنا : إن قدرته تعالى متعلقة بكل ممكن ، فإن الإمكان لا ينحصر فى عدد ، ومناسبة ذات القدرة لا تختص بعدد دون عدد ، ولا يمكن أن يشار إلى حركة فيقال : إنها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها مع أنها تعلقت بمثلها ، إذ بالضرورة نعلم أن ما وجب للشيء وجب لمثله .

ويتشعب عن هذا[١] : ثلاثة فروع[٢] :

---

(١) أى عن عموم القول بتعلق القدرة .

(٢) الفرع الأول : ويتلخص فى أن خلاف المعلوم مقدور أم لا ـــ

الأول : إن قال قائل : هل تقولون إن خلاف المعلوم مقدور ؟

قلنا : هذا مما اختلف فيه ، ولا يتصور الخلاف فيه إذا حقق وأزيل تعقيد الألفاظ .

وبيانه : أنه قد ثبت أن كل ممكن مقدور ، وأن المحال ليس بمقدور ، فانظر أن خلاف المعلوم محال أو ممكن ، ولا تعرف ذلك إلا إذا عرفت معنى المحال والممكن ، وحصلت حقيقتهما ، وإلا فإن تساهلت فى النظر ، فربما صدق على خلاف المعلوم أنه محال ، وأنه ممكن ، وأنه ليس بمحال ، فإذن قد صدق أنه محال ، وأنه ليس بمحال ، والنقيضان لا يصدقان معاً .

فاعلم أن تحت اللفظ إجمالا ، وإنما ينكشف لك ذلك بما أقوله : وهو أن العالم مثلا يصدق عليه أنه واجب ، وأنه محال ، وأنه ممكن .

— أما كونه واجبا : فمن حيث إنه إذا فرضت إرادة القديم موجودة وجودا واجبا ، كان المراد أيضا واجبا بالضرورة لا جائزا ، إذ يستحيل عدم المراد مع تحقق الإرادة القديمة .

— وأما كونه محالا : فهو أنه لو قدر عدم تعلق الإرادة بإيجاده ، فيكون — لا محالة — حدوثه محالا ، إذ يؤدى إلى حدوث حادث بلا سبب ، وقد عرف أنه محال .

= الفرع الثانى : ويتلخص فى أن مقدورات الأحياء مقدورة لله تعالى أم لا .

الفرع الثالث : ويتلخص فى عموم قدرته تعالى والقول بالتولد .

— وأما كونه ممكناً : فهو أن تنظر إلى ذاته فقط ، ولا تعتبر معه لا وجود الإرادة ولا عدمها ، فيكون له وصف الإمكان .

فإذن الاعتبارات ثلاثة :

الأول : أن يشترط فيه وجود الإرادة وتعلقها ، فهو بهذا الاعتبار واجب .

الثاني : أن يعتبر فقد الإرادة فهو بهذا الإعتبار محال .

الثالث : أن نقطع الالتفات عن الإرادة والسبب فلا نعتبر وجوده ولا عدمه ، ونجرد النظر إلى ذات العالم ، فيبقى له بهذا الاعتبار الأمر الثالث ، وهو الإمكان .

ونعنى به أنه ممكن لذاته ، أى إذا لم نشترط غير ذاته كان ممكنا ، فظهر منه أنه يجوز أن يكون الشيء الواحد ممكنا باعتبار ذاته محالا باعتبار غيره ، ولا يجوز أن يكون ممكنا لذاته محالا لذاته ، فهما متناقضان .

فنرجع إلى خلاف المعلوم فنقول : إذا سبق فى علم الله تعالى إماتة زيد صبيحة يوم السبت مثلا ، فنقول : خلق الحياة لزيد صبيحة يوم السبت ممكن أو ليس بممكن ؟ .

فالحق فيه أنه ممكن ومحال ، أى هو ممكن باعتبار ذاته إن قطع الالتفات إلى غيره ، ومحال لغيره لا لذاته، وذلك إذا أعتبر معه الالتفات إلى تعلق العلم بالإماتة ، والمحال لذاته هو الذى يمتنع لذاته كالجمع بين السواد والبياض لا لزوم استحالة فى غير ذاته ، وحياة زيد لو قدر ، لم يمتنع لذات الحياة ، ولكن يلزم منه استحالة فى غير ذاته .

وهو ذات العلم إذ ينقلب جهلا ، ومحال أن ينقلب جهلا ، فبان أنه ممكن لذاته ، محال للزوم استحالة فى غيره .

فإذا قلنا : حياة زيد في هذا الوقت مقدورة لم نرد به إلا أن الحياة من حيث إنها حياة ليس بمحال كالجمع بين السواد والبياض ، وقدرة الله تعالى من حيث إنها قدرة لا تنبو عن التعلق بخلق الحياة ، ولا تتقاصر عنه لفتور ولا ضعف ولا سبب في ذات القدرة، وهذان أمران يستحيل إنكارهما ، أعنى نفى القصور عن ذات القدرة ، وثبوت الإمكان لذات الحياة من حيث إنها حياة فقط من غير التفات إلى غيرها .

والخصم إذا قال : غير مقدور ، على معنى أن وجوده يؤدى إلى استحالة فهو صادق في هذا المعنى ، فإنا لسنا ننكرة ، ويبقى النظر في اللفظ وهو أن الصواب من حيث اللغة إطلاق هذا الاسم عليه أو سلبه ؟ .

ولا يخفى أن الصواب إطلاق اللفظ ، فإن الناس يقولون : فلان قادر على الحركة والسكون إن شاء تحرك وإن شاء سكن ، ويقولون إن له في كل وقت قدرة على الضدين ، ويعلمون أن الجارى في علم الله تعالى وقوع أحدهما ، فالإطلاقات شاهدة لما ذكرناه ، وحظ المعنى فيه ضرورى لا سبيل إلى جحده[1] .

---

(١) وقد استدل من قال بتعلق القدرة بهذا النوع — يعنى خلاف المعلوم لله تعالى — بأنه لو لم تتعلق القدرة بالشيء لأجل تعلق العلم بعدم وقوعه لزم أن لا يكون القدرة متعلق ، والتالى باطل بالإجماع فالمقدم مثله .

وبيان الملازمة :أن الممكن إما واجب الوقوع إن تعلق علم الله تعالى بوقوعه ، أو مستحيله إن تعلق علمه جل وعلا بعدم وقوعه ، فلومنعت الإستحالة العارضة من تعلق القدرة لمنع منه الوجوب العارض، إذ هما في المنع من تعلق القدرة سواء .

الفرع الثانى : إن قال قائل : إذ ادعيتم عموم القــدرة فى تعلقها بالممكنات فما قولكم فى مقدورات الحيوانات وسائر الأحياء من المخلوقات أهى مقدورة لله تعالى أم لا ؟ .

فإن قلتم : ليست مقدورة ، فقد نقضتم قولكم إن تعلق القدرة عام .

وإن قلتم : إنها مقدورة له ، لزمكم إثبات مقدور بين قادرين وهو محال ، أو إنكار كون الإنسان وسائر الحيوانات قادراً ، وهو مناكرة الضرورة ، ثم مجاحدة لمطالبات الشريعة ، إذ يستحيل المطالبة بما لا قدرة عليه ، ويستحيل أن يقول الله لعبده ينبغى أن تتعاطى ما هو مقدور لى وأنا مستأثر بالقدرة عليه ولا قدرة لك عليه .

فنقول فى الانفصال : قد تحزب الناس فى هذا أحزاباً ، فذهبت المجبرة إلى إنكار قدرة العبد فلزمها إنكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ، ولزمها أيضاً استحالة تكاليف الشرع .

وذهبت المعتزلة إلى إنكار تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد من الحيوانات والملائكة والجن والشياطين ، وزعمت أن جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم ، لاقدرة لله تعالى عليها بنفى ولا إيجاد فلزمتها شناعتان عظيمتان .

أحدها : إنكار ما أطبق عليه السلف رضى الله عنهم من أنه لاخالق إلا الله ولا مخترع سواه .

والثانية : نسبة الاختراع والخلق إلى قدرة من لا يعلم ما خلقه من

= راجع السنوسية الكبرى بحث عموم تعلق القــدرة نقلا عن أستاذنا الدكتور مصطفى عمران المرجع السابق ص١٩٧

الحركات . فإن الحركات التى تصدر من الإنسان وسائر الحيوانات لو سئل عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها . بل الصبى كما ينفصل من المهد يدب إلى الثدى باختياره ويمتص . والهرة كما ولدت تدب إلى ثدى أمها وهى مغمضة عينها ، والعنكبوت تنسج من البيوت أشكالا غريبة يتحير المهندس فى استدارتها وتوازى أضلاعها وتناسب ترتيبها، وبالضرورة تعلم انفكاكها عن العلم بما يعجز المهندسون عن معرفته. والنحل تشكل بيوتها على شكل التسديس، فلا يكون فيها مربع ولا مدور ولا مسبع ولا شكل آخر ، وذلك لتميز شكل المسدس بخاصية دلت عليها البراهين الهندسية لا توجد فى غيرها وهو مبنى على أصول :

أحدها : أن أحوى الأشكال وأوسعها الشكل المستدير المنفك عن الزوايا الخارجة عن الإستقامة .

والثانى : أن الأشكال المستديرة إذا وضعت متراصة بقيت بينها فرج معطلة لا محالة(١) .

والثالث : أن أقرب الأشكال القليلة الأضلاع إلى الاستدارة والاحتواء هو شكل المسدس .

والرابع : أن كل الأشكال القريبة من المستديرة كالمسبع والمثمن والمخمس إذا وضعت جملة متراصة متجاورة بقيت بينها فرج معطلة ولم تكن متلاصقة .

وأما المربعة : فإنها تتلاصق ولكنها بعيدة عن احتواء الدوائر

---

(١) وذلك بمعنى أن الشكل المستدير وإن كان أشمل الأشكال وأوسعها إلا أنه إذا وضعت جملة منه متراصة بقيت بينها فرج معطلة .

لتباعد زواياها عن أوساطها ، ولما كان النحل محتاجاً إلى شكل قريب من الدوائر ليكون حاوياً لشخصه فإنه قريب من الاستدارة ، وكان محتاجاً لضيق مكانه وكثرة عدده إلى أن لا يصنع موضعاً بفرج تتخلل بين البيوت ولا تتسع لأشخاصها ، ولم يكن فى الأشكال مع خروجها عن النهاية شكل يقرب من الاستدارة وله هذه الخاصية وهو التراص والخلو عن بقايا الفرج بين أعدادها إلا المسدس ، فسخرها[1] الله تعالى لاختيار الشكل المسدس فى صناعة بيتها.

فليت شعرى أعرف النحل هذه الدقائق التى يقصر عن دركها أكثر عقلاء الإنس ، أم سخره لنيل ما هو مضطر إليه الخالق المنفرد بالجبروت ، وهو فى الوسط يجرى ؟ فتقدير الله تعالى يجرى عليه وفيه ، وهو لا يدريه ، ولا قدرة له على الامتناع منه .

وأن فى صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو أوردت منه طرفاً لامتلأت الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله ، فتعساً للزائغين عن سبيل الله المغترين بقدرتهم القاصرة ومكنتهم الضعيفة ، الظانين أنهم مساهمون لله تعالى فى الخلق والاختراع وإبداع مثل هذه العجائب

---

(١) وردت هذه اللفظة فى بعض النسخ بالتذكير « سخره » وفى بعضها بالتأنيث كما هو فى النص وهو المناسب ووحداته نحلة للذكر والأنثى ومصداق هذا قول الله تعالى : «وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون . ثم كلى من كل الثمرات فاسلكى سبل ربك ذللا يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون » سورة النحل الآية ٦٩

والآيات، هيهات هيهات ، ذلت المخلوقات ، وتفرد بالملك والملكوت[١] جبار الأرض والسموات .

فهذه أنواع الشناعات اللازمة على مذهب المعتزلة ، فانظر الآن إلى أهل السنة كيف وفقوا للسداد، ورسخوا الاقتصاد فى الاعتقاد ، فقالوا: القول بالجبر محال باطل ، والقول بالاختراع اقتحام هائل ، وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد ، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين ، فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد،وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد ، فإن اختلفت القدرتان ، واختلف وجه تعلقهما ، فتوارد التعلقين على شىء واحد غير محال كما سنبينه .

— فإن قيل فما الذى حملكم على إثبات مقدور بين قادرين ؟ .

قلنا : البرهان القاطع على أن الحركة الاختيارية مفارقة للرعدة ، وإن فرضت الرعدة مرادة للمرتعد ومطلوبة له أيضاً ، ولا مفارقة إلا بالقدرة .

ثم البرهان القاطع على أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى ، وكل حادث ممكن ، وفعل العبد حادث فهو إذا ممكن ، فإن لم تتعلق به قدرة الله تعالى فهو محال .

فإنا نقول الحركة الاختيارية من حيث إنها حركة ، حادثة ممكنة مماثلة لحركة الرعدة . فيستحيل أن تتعلق قدرة الله تعالى بإحداهما وتقصر عن الأخرى وهى مثلها .

---

(١) الملك : عالم الشهادة من المحسوسات الطبيعية .
الملكوت:عالم الغيب المختص بالأرواح والنفوس. راجع التعريفات للسيد الشريف الجرجانى ص ١٢٠ ط الدار التونسية ١٩٧١م .

بل يلزم عليه محال آخر ، وهو أن الله تعالى لو أراد تسكين يد العبد إذا اراد العبد تحريكها ، فلا يخلو : إما أن توجد الحركة والسكون جميعاً، أو كلاهما لا يوجدان جميعاً ، فيؤدى إلى اجتماع الحركة والسكون أو إلى الخلو عنهما ، والخلو عنهما مع التناقض يوجب بطلان القدرتين ، إذ القدرة ما يحصل بها المقدور عند تحقق الإرادة وقبول المحل . فإن ظن الخصم أن مقدور الله تعالى يترجح لأن قدرته أقوى فهو محال، لأن تعلق القدرة بحركة واحدة لا تفضل تعلق القدرة الأخرى بها ، وإذا كانت فائدة القدرتين الاختراع .

وإنما قوته باقتداره على غيره ، واقتداره على غيره غير مرجح فى الحركة التى فيها الكلام ، إذ حظ الحركة من كل واحدة من القدرتين أن تصير مخترعة بها ، والاختراع يتساوى ، فليس فيه أشد ولا أضعف حتى يكون فيه ترجيح .

فإذن الدليل القاطع على إثبات القدرتين ساقنا إلى إثبات مقدور بين قادرين .

فإن قيل : الدليل لا يسوق إلى محال لا يفهم ، وما ذكرتموه غير مفهوم .

قلنا : علينا تفهيمه وهو أنا نقول : اختراع الله سبحانه للحركة فى يد العبد معقول دون أن تكون الحركة مقدورة للعبد ، فمهما خلق الحركة وخلق معها قدرة عليها كان هو المستبد بالاختراع القدرة والمقدور جميعاً.

فخرج منه أنه منفرد بالاختراع ، وأن الحركة موجودة ، وأن المتحرك عليها قادر ، وبسبب كونه قادراً فارق حال المرتعد ، فاندفعت الإشكالات كلها .

وحاصله أن القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معاً ، ولما كان اسم الخالق والمخترع مطلقا على من أوجد الشيء بقدرته ، وكانت القدرة والمقدور جميعاً بقدرة الله تعالى ، سمى خالقا ومخترعاً ، ولم يكن المقدور مخترعا بقدرة العبد وإن كان معه ، فلم يسم خالقاً ولا مخترعاً ، ووجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف ، فطلب له اسم الكسب تيمنا بكتاب الله تعالى ؛ فإنه وجد إطلاق ذلك على أعمال العباد فى القرآن .

وأما اسم الفعل فتردد فى إطلاقه . ولا مشاحة فى الأسامى بعد فهم المعانى .

فإن قيل: الشأن فى فهم المعنى ، وما ذكرتموه غير مفهوم ؛ فإن القدرة المخلوقة الحادثة إن لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تفهم ، إذ قدرة لا مقدور لها محال ، كعلم لا معلوم له ، وإن تعلقت به فلا يعقل تعلق القدرة بالمقدور إلا حيث التأثير والإيجاد وحصول المقدور به ، فالنسبة بين المقدور والقدرة نسبة المسبب إلى السبب، وهو كونه به ، فإذا لم يكن به لم تكن علاقة ، فلم تكن قدرة ، إذ كل ما لا تعلق له فليس بقدرة ، إذ القدرة من الصفات المتعلقة .

— قلنا : هى متعلقة ، وقولكم إن التعلق مقصور على الوقوع به يبطل بتعلق الإرادة والعلم .

وإن قلتم إن تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو أيضا باطل ، فإن القدرة عندكم إذا فرضت قبل الفعل ، فهل هى متعلقة أم لا ؟ فإن قلتم لا ، فهو محال ، وإن قلتم : نعم ، فليس المعنى به وقوع المقدور بها ، إذ المقدور بعد لم يقع ، فلابد من إثبات نوع آخر من التعلق سوى الوقوع به ، إذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به ، والتعلق قبل

ذلك مخالف له ، فهو نوع آخر من التعلق ، فقولكم إن تعلق القدرة به نمط واحد خطأ .

وكذلك القادرية القديمة عندهم ، فإنها متعلقة بالعالم فى الأزل وقبل خلق العالم ، فقولنا : إنها متعلقة صادق ، وقولنا : إن العالم واقع بها كاذب ، لأنه لم يقع بعد ، فلو كانا عبارتين عن معنى واحد لصدق أحدهما حيث يصدق الآخر .

فإن قيل : معنى تعلق القدرة قبل وقوع المقدور أن المقدور إذا وقع وقع به .

قلنا : فليس هذا تعلقا فى الحال بل هو انتظار تعلق ، فينبغى أن يقال : القدرة موجودة وهى صفة لا تعلق لها . ولكن ينتظر لها تعلق إذا وقع وقع المقدور بها وكذا القادرية . ويلزم عليه محال ، وهو أن الصفة التى لم تكن من المتعلقات صارت من المتعلقات وهو محال .

فإن قيل: معناه أنها متهيأة لوقوع المقدور بها .

قلنا : ولا معنى للتهيؤ إلا انتظار الوقوع بها ، وذلك لا يوجب تعلقا فى الحال ، فكما عقل عندكم قدرة موجودة متعلقة بالمقدور والمقدور غير واقع بها ، عقل عندنا أيضا قدرة كذلك ، والمقدور غير واقع بها ولكنه واقع بقدرة الله تعالى ، فلم يخالف مذهبنا ههنا مذهبكم إلا فى قولنا إنها وقعت بقدرة الله تعالى فإذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ولا تعلقها بالمقدور وجود المقدور بها ، فمن أين يستدعى عدم وقوعه بقدرة الله تعالى . ؟ ووجوده بقدرة الله تعالى لا فضل له على عدمه من حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة . إذ النسبة إذا لم تمتنع بعدم المقدور كيف تمتنع بوجود المقدور ؟ ! وكيفما فرض المقدور موجودا أو معدوما فلابد من قدرة متعلقة لا مقدور لها فى الحال .

فإن قيل : فقدرة لا يقع بها مقدور والعجز بمثابة واحدة .

قلنا : إن عنيتم به أن الحالة التى يدركها الإنسان عند وجودها مثل ما يدركها عند العجز فى الرعدة فهو مناكرة للضرورة .

وإن عنيتم أنها بمثابة العجز فى أن المقدور لم يقع بها فهو صدق ، ولكن تسميته عجزاً خطأ .

وإن كان من حيث القصور ، إذا نسبت إلى قدرة الله تعالى ظن أنه مثل العجز . وهذا كما أنه لو قيل : القدرة قبل الفعل على أصلهم مساوية للعجز من حيث إن المقدور غير واقع بها . لكان اللفظ منكراً من حيث إنها حالة مدركة يفارق إدراكها فى النفس إدراك العجز ، فكذلك هذا فلا فرق .

وعلى الجملة فلابد من إثبات قدرتين متفاوتتين ، إحداهما أعلى ، والأخرى بالعجز أشبه مهما أضيفت إلى الأعلى ، وأنت بالخيار ، بين أن تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من وجه ، وبين أن تثبت لله سبحانه ذلك تعالى الله عما يقول الزائغون ، ولا تستريب إن كنت منصفا فى أن نسبة القصور والعجز بالمخلوقات أولى ، بل لا يقال أولى ، لاستحالة ذلك فى حق الله تعالى ، فهذا غاية ما يحتمل هذا المختصر من هذه المسألة .

الفرع الثالث : فإن قال قائل : كيف تدعون عموم تعلق القدرة بجملة الحوادث ؟ وأكثر ما فى العالم من الحركات وغيرها متولدات ، يتولد بعضها من بعض بالضرورة ، فإن حركة اليد مثلا بالضرورة تولد حركة الخاتم ، وحركة اليد فى الماء تولد حركة الماء ، وهو شاهد ، والعقل أيضا يدل عليه ، إذ لو كانت حركة الماء والخاتم بخلق الله تعالى لجاز أن

يخلق حركة اليد دون الخاتم ، وحركة اليد دون الماء ، وهو محال ، وكذا في المتولدات مع انشعابها .

فنقول : ما لا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول ، فإن كون المذهب مردوداً أو مقبولا بعد كونه معقولا ، والمعلوم عندنا من عبارة التولد أن يخرج جسم من جوف جسم كما يخــرج الجنين من بطن الأم . والنبات من بطن الأرض ، وهذا محال في الأعراض ، إذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ، ولا هو شيء حاو لأشياء حتى يترشح منه بعض ما فيه ، فحركة الخاتم إذا لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فما معنى تولدها منها ؟ فلا بد من تفهيمه ، وإذا لم يكن هذا مفهوما فقولكم إنه مشاهد حماقة ، إذ كونها حادثة معها مشاهدة لا غير ، فأما كونها متولدة منها فغير مشاهد .

وقولكم : إنه لو كان يخلق الله تعالى لقدر على أن يخلق حركة اليد دون الخاتم ، وحركة اليد دون الماء ، فهذا هوس يضاهي قول القائل : لو لم يكن العلم متولدا من الإرادة لقدر على أن يخلق الإرادة دون العلم . أو العلم دون الإرادة ، أو العلم دون الحياة .

ولكن نقول : المحال غير مقدور ، ووجود المشروط دون الشرط غير معقول ، والإرادة شرطها العلم ، والعلم شرطه الحياة ، وكذلك شرط شغل الجوهر لحيز فراغ ذلك الحيز ، فإذا حرك الله اليد فلا بد أن يشغل بها حيزاً في جوار الحيز الذي كانت فيه ، فما لم يفرغه كيف يشغله به ؟ ففراغه شرط اشتغاله باليد ، إذ لو تحرك ولم يفرغ الحيز من الماء بعدم الماء أو حركته لاجتمع جسمان في حيز واحد وهو محال ، فكأن خلو أحدهما شرطاً للآخر فتلازما ، فظن أن أحدهما متولد من الآخر وهو خطأ .

فأما اللازمات التي ليست شرطاً فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران

بما هو لازم لها . بل لزومه بحكم طرد العادة ، كاحتراق القطن عند مجاورة النار ، وحصول البرودة فى اليد عند مماسة الثلج ، فإن كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى ، وإلا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة على خلق البرودة فى الثلج والمماسة فى اليد مع خلق الحرارة فى اليد بدلا عن البرودة .

فإذن مايراه الخصم متولداً قسمان :

أحدهما : شرط ، فلا يتصور فيه إلا الاقتران .

والثانى : ليس بشرط فيتصور فيه الافتراق إذا خرقت العادات .

فإن قيل : لم تدلوا على بطلان التولد ، ولكن أنكرتم فهمه ، وهو مفهوم ، فإنا لا نريد به ترشح الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ، ولا تولد برودة من برودة الثلج بخروج البرودة من الثلج وانتقالها ، أو بخروجها من ذات البرودة ، بل نعنى به وجود موجـــود عقيب موجوده .

وكونه موجوداً وحادثاً به ، فالحادث نسميه متولداً ، والذى به الحدوث نسميه مولدا ، وهذه التسمية مفهومة ، فما الذى يدل على بطلانه .؟

قلنا : إذا أقررتم بذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان كون القدرة الحادثة موجودة ، فإنا إذا أحلنا أن نقول : حصل مقدور بقدرة حادثة فكيف لا نحيل الحصول بما ليس بقدرة .؟

واستحالته راجعة إلى عموم تعلق القدرة ، وأن خروجه عن القدرة مبطل لعموم تعلقها وهو محال ، ثم هو موجب للعجز والتمانع كما سبق .

نعم : وعلى المعتزلة القائلين : بالتولد مناقضات فى تفصيل التولد

لا تحصى كقولهم: إن النظر يولد العلم وتذكره لا يولد تذكر العلم إلى غير ذلك مما لا نطول بذكره فلا معنى للإطناب فيما هو مستغن عنه .

وقد عرفت من جملة هذا أن الحادثات كلها : جواهرها ، وأعراضها الحادثة منها فى ذات الأحياء والجمادات واقعة بقدرة الله تعالى ، وهو المستبد باختراعها . وليس تقع بعض المخلوقات ببعض ، بل الكل يقع بالقدرة ، وذلك ما أردنا أن نبين من إثبات صفة القدرة لله تعالى، وعموم حكمها وما اتصل بها من الفروع واللوازم[١] .

والخلاصة فى هذه الدعوى تتمثل فى عدة جوانب يرتبط بعضها ببعض وتمثل وحدة موضوعية بين المستدل والمعترض حول دليل ثبوت صفة القدره لله تبارك وتعالى .

- الجانب الأول : دليل ثبوت القدرة وشموله .
- الجانب الثانى : أحكام للقـــدرة وعموم تعلقها بالممكنات وبحث أفعال العباد بين الاتجاهات الكلامية وتفصيل القضايا الواردة فيها .
- الجانب الثالث : موقف أهل السنة والجماعة فى أفعال العبـــاده ودليلهم .

وقبل البيان لهذه الجوانب السالفة ينبغى أن نقف أولا على معنى صفة القدرة فى اللغة والاصطلاح .

القدرة لغة : كما وردت فى معاجم وقواميس اللغة ترادف معنى

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٦٣ ط صبيح ١٩٧١م، وراجع أستاذى الدكتور مصطفى عمران فى تحقيقه للاقتصاد ج ٢ص ٢١٤ ط دار الطباعة المحمدية ١٩٨٣ م

الاستطاعة مع تجاوز يسير عند الإطلاق . ولا يطلق لفظ القدرة وصفاً إلا لمن توفر له شرط الحياة والعلم والإرادة[١] .

وأما المعنى الاصطلاحى للقدرة . فإنه كما يقول العلماء يدور على عدة معان[٢] يطلق اللفظ عليها جميعاً .

المعنى الأول : ويتمثل فى أن القدرة عبارة عن «الصفة التى تمكن

---

(١) ولذا يخطىء من يجعل صفة القدرة مرادفة للقوة ، ذلك أن القوة أعم من القدرة فهى لا تتوقف على شرط الحياة ، والعلم والإرادة ، وإنما يمكن أن تطلق هذه القوة على الموجودات غير الحية كما نقول : قوة الكهرباء ، وقوة القاطرة وقوة الدفع فى البخار ... فى حين أن القدرة لا تطلق وصفاً كما تبين فيما تقدم إلا لمن توفر له شرط الحياة والعلم والإرادة : راجع المعجم الفلسفى جـ ٢ ص ١٨٨ ط بيروت . وراجع تحفة المريد على شرح جوهرة التوحيد لشيخ الإسلام إبراهيم بن محمد البيجورى ص ٤٠ ط ١٩٣٩ م

(٢) ا — ومن المعانى التى تطلق على صفة القدرة أنها عبارة عن أدنى قوة يتمكن بها المأمور من آداء ما لزمه بدنياً كان أو مالياً . وهذا النوع من المعانى التى يطلق عليها اسم القدرة يسميه العلماء باسم — القــدرة الممكنة — وهى التى يدور عليها تكليف الإنسان بفعل ما يجب عليه . إذ لولا هذه القدرة لكان الإنسان قد كلف بما ليس فى الوسع وهذا من قبيل المحال العقلى .

راجع الجرجانى — كتاب التعريفات ص ٩٢ — ط . الدار التونسية ١٩٧١ م .

(ب) وأيضاً من المعانى التى يطلق عليها اسم «القدرة» ما يوجب اليسر على الأداء وهى زائدة على القدرة الممكنة بدرجة واحدة فى القوة، =

الحى من الفعل أو تركه بالإرادة »[1] .

المعنى الثانى : صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها إيجاد الممكن وإعدامه على وفق علمه تعالى وإرادته[2] . وقال الإمام الغزالى القدرة :

= إذ بها يثبت الإمكان ثم اليسر بخلاف الأولى . راجع المرجع السابق الجرجانى .

ومن الواضح أن هناك فرقا بين هذا المعنى والمعنى السابق وأن كلا منهما وصف لنوع من الاستطاعة عند الكائن المكلف .

وهذا الفرق يتضح إذا نحن قارنا بين التكليفات فى العبادات البدنية ومثيلاتها فى التكليفات المالية . وذلك لأن العبادة البدنية يكفى للتكليف بها إمكان وقوعها من المكلف . أما التكليفات المالية كالزكاة ونحوها فإنها تعتبر فوق درجة الإمكان درجة أخرى وهى اليسار . ولذلك سمى هذا النوع بالقدرة الميسرة .

ولذا فالإمام الغزالى وهو يتناول الحديث عن المعانى المتعددة للقدرة لم يتناول هذا المعنى وإنما تناول المعنى المطلق ثم ذكر المعنى الآخر . أى المقيد — بعبارة موجزة أشار فيها إلى حدود قدرة الممكن : وأما العبد فله قدرة على الجملة لكنها ناقصة إذ لا يتناول إلا بعض الممكنات ، ولا يصلح للاختراع . بل الله تعالى هو المخترع لمقدورات العبد بواسطة قدرته .

راجع المقصد الأسنى ص ١٠٤ وراجع دكتور طه الدسوقى الجانب الإلهى فى فكر الإمام الغزالى ص١٩٨

(١) التعريفات للجرجانى ص ٩٢ ط الدار التونسية .

(٢) أم البراهين الصغرى ص ٦٧ . وحاشية الصاوى على شرح الخريدة ص ٧٢

هى عبارة عن المعنى الذى به يوجد الشىء مقتدرا بتقدير الإرادة والعلم واقعاً على وفقهما »[١] .

وبالمقابلة بين عبارة صاحب التعريفات وعبـــارة الإمام الغزالى يتضح البيان فى التعريف عن هـذا المعنى ، إذ أنها تعتبر القدرة صفـة يتمكن الموصوف بها من الفعل أو الترك على وفق تقدير الإرادة والعلم واقعاً على وفقهما »[٢] . على أن تفصيل الإمام الغزالى فى عبارته ، وإن كان يزيد المقام إيضاحا إلا أنه لا يعنى قصور التعريف الأول حيث لم يرد فيه إشارة إلى صفة العلم باعتبارها صفة يتأتى بها الانـكشاف، وهو سابق على الإرادة إلا أنها معلومة ضمنا ، حيث إن الإرادة تنحصر وظيفتهـا فى تخصيص كل ممـكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقـابلة على وفق العـلم[٣] .

والأمور المتقابلة تتمثل فى الخلق أو عدم الخلق .

قال تعـالى : « ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة »[٤] .

فالترك مقدور الخـالق شأنه شأن الفعل كما يقول الإمام الغزالى ... والقادر هو الذى إن شاء فعل ، وإن شاء لم يفعل ... وهو الله تعالى[٥] .

---

(١) المقصد الأسنى ص ١٠٤

(٢) الإمام الغزالى المقصد الأسنى ص ١٠٤

(٣) المرجـع السابق .

(٤) سورة فاطر جزء من الآية ٤٥

(٥) المرجع نفسه للإمام الغزالى .

وعلى هذا فالقدرة الإلهية صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى تتعلق بالممكنات على سبيل الإيجاد والإعدام وفق تخصيص الإرادة القديمة .

وبعد الوقوف على معنى القدرة يتضح لنا — بطريق المقابلة — المعنى الحقيقي للقدرة المطلقة القائمة على الإيجاد والخلق من العدم. ونعود لنص الإمام الغزالي لبيان الجانب الأول في نص الدعوى والذي يتلخص في بيان دليل ثبوت صفة القدرة لله تبارك وتعالى .

والحديث كما هو في النص يشتمل على النقاط التالية :

— الأساس الذي بني عليه الدليل .

— تحرير دليل ثبوت القدرة ومناقشته .

أولا — الأساس الذي بنى عليه الدليل : يقيم الإمام الغزالي الدليل على ثبوت صفة القدرة لله تعالى معتمداً في هذا على مسلمتين أساسيتين :

الأولى : بديهية الحس .

والثانية : بديهية العقل .

وخلاصة الدليل في صورته العامة تتجلى في نظرة الإنسان إلى العالم من حوله وأنه أثر لقدرة الله سبحانه وتعالى ، وليست لشيء ما قدرة ذاتية يستمدها من طبيعته المجردة ...

فإذا رأيت البذور تشق التربة وتنمو رويدا رويدا لتستوى على سوقها فذاك بقدرة الله .

وإذا رأيت الأمواج تلطم الشطآن رائحة غادية لا تهدأ حتى تثور ، فذاك بقدرة الله .

وإذا رأيت القاطرات أو الطائرات تنهب الفضاء وتطوى الأبعاد وتحمل الأثقال فذلك بقدرة الله .

وإذا رأيت البشر يموج بعضهم فى بعض وينفعلون بالحب والبغض والفرح والحزن وينطلقون عاملين أو يهدءون نائمين فذلك بقدرة الله .

وسواء شعرت أو لم تشعر فنبضات قلبك فى حناياك وسريان دمك فى عروقك وكون الحس فى أعصابك وتجدد الحياة فى خلاياك وانسكاب الإفرازات من غددك ذلك كله بقدرة الله لا تحسبن شيئا فى الكون قادراً بنفسه . فكما أن القدرة أبدعته أولا من عدم فقد أودعت فيه من أسرارها وثبت فيه من آثارها ما يدل عليها[1] ، ولكل ما تقدم فمن يرى الكون على هذا الترتيب والتنظيم لا يسعه إلا أن يعتقد أنه صادر عن خالق قادر ، ولا ينكر ضوء الشمس فى وسط النهار إلا من فى عينه رمد ولذا يقرب الإمام الغزالى الفكرة التى يقيم عليها الدليل بمثال قريب الفهم والإدراك فيقول : « إن من رأى ثوبا حسن النسيج والتأليف متناسب التطريز والتطريف ثم توهم صدور نسجه من ميت لا استطاعة له أو عن إنسان لا قدرة له كان منخلعا عن غريزة العقل ومنخرطا فى سلك أهل الغباوة والجهل »[2] . ولما كان الواجب هو مبدع الكائنات على مقتضى علمه وإرادته . فلا ريب يكون قادراً لأن فعل العالم المريد فيما علم وأراد إنما يكون لسلطة له على الفعل ، ولا معنى للقدرة إلا هذا السلطان[3] .

---

(١) راجع فضيلة الشيخ محمد الغزالى عقيدة المسلم ص ٩٦

(٢) الإمام الغزالى إحياء علوم الدين كتاب قواعد العقائد ج ١ ص ١٠٨ ط الحلبى وراجع الرسالة القدسية ص ٨١

(٣) راجع الإمام محمد عبده رسالة التوحيد ص ٤١ ط السابعة بالقاهرة .

الدليل على ثبوت القدرة ومناقشته :

بعد أن ذكر الإمام الغزالى الأسس التى أقام عليها الدليل فى صورته العامة يعود فيذكر صورة الاستدلال منطقيا فيقول : « ونرتب القياس فنقول : كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر ، والعالم فعل محكم فهو إذا صادر من فاعل قادر »[1] .

وهذا قياس لما درج عليه المناطقة من الإتيان بصغرى القياس أولا ثم كبراه هكذا :

— مقدمة صغرى : العالم فعل محكم .
— مقدمة كبرى : كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر .
— النتيجة : العالم صادر عن فاعل قادر .

ودليل المقدمة الصغرى : هو مانشاهده ونحسه فى هذا العالم من حسن ترتيبه ونظامه وتناسقه — وكل هذا — مدرك بالحس والمشاهدة فمن نظر إلى نفسه الظاهرة والباطنة التى بين جنبيه أيقن أنه مخلوق متقن عجيب الصنعة قال تعالى : وفى أنفسكم أفلا تبصرون[2] . وقال تعالى : « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم »[3] وقال تعالى « ألم نجعل له عينين ولساناً وشفتين وهديناه النجدين »[4] هذا من جانب ومن جانب آخر

---

(١) راجع الإمام الغزالى نص الدعوى .
(٢) سورة الذاريات الآية ٢١
(٣) سورة التين الآية ٤
(٤) سورة البلد الآية ١٠

فمن نظر فى خارج نفسه أى إلى المخلوقات من حوله من سماء وأرض ونبات وأنها وبحار... أدرك أن كل ذلك صادر بإحكام وإتقان وإبداع «صنع الله الذى أتقن كل شىء»[1] فتبارك الله أحسن الخالقين .

وكل هذا يدل على أن الدليل عـــلى المقدمة الصغرى قد يصل إلى البداهة العقلية التى لاينازع فيها إلا من كان فى عقله خلل .

أما دليل المقدمة الـكبرى : وهى أن كل فعل محكم صادر عن فاعل قادر فهو أمر بدهى أيضاً لايحتاج إلى تحرير دليل لوضوحه .

ومع هذا الوضوح لبداهته فإن الإمام الغزالى أراد أن يوضحه ليقطع دابر الخصوم المعاندين فيقول : إن الفعل الصادر عن الله تعالى .

— إما أن يكون صادرا عن الذات الإلهية .

— وإما أن يكون صادراً عن أمر زائد على هذه الذات .

وكونه صادراً لذاته باطل ، لأنه لو كان صادراً عن الذات لكان قديماً مثلها ، وهذا باطل ومستحيل لأن العالم ثبت حدوثه . فوجب أن يكون الفعل صادراً عن الله تعالى — لأمر زائد عليه وهو القدرة — لأنها صفة زائدة على الذات قائمة بها[2] .

اعتراض : ويثير الإمام الغزالى فى هذا المقام اعتراضا قد يقول به بعض الخصوم على دليله السابق مؤداه أن الفعل المحكم لو كان صادراً عن

---

(١) سورة النمل الآية ٨٨

(٢) راجع أستاذنا الدكتور عبد الحميد شقير والشيخ صالح شرف تيسير الاقتصاد فى الاعتقاد القطب الثانى . ط ١٩٧٥

ذات الله لـكان قديماً بقدم الذات وينسحب هذا الحكم على القدرة لأنها قديمة وعلى ذلك فالفعل الصادر عنها يكون قديما أيضاً .

والجواب : كما يقول الإمام الغزالى إن القدرة وإن كانت قديمة إلا أن لها تعلقا حادثا والذات ليست كذلك[1] ؛

وعلى هذا فإيجاد القدرة للعالم يكون في الوقت واللحظة التى أرادها الله وحددها لإيجاده وتأتى القدرة لتنفيذ هذا فلا يلزم على ذلك قدم العالم .

وبعد هذا البيان لمعنى القدرة ودليل ثبوتها وشموله ننتقل إلى بيان الجانب الثانى فى هذه الدعوى ويتلخص الحديث عنها فى نقطتين :

النقطة الأولى : ويدور الحديث فيها حول بيان أحـكام القدرة وعموم تعلقها بالممكنات .

النقطة الثانية : ويدور الحديث فيها حول أفعال العباد بين الاتجاهات الكلامية وتفصيل الإشكالات الواردة فيها .

أولا : الحديث عن النقطة الأولى وتتمثل فى بيان أحكام القدرة وعموم تعلقها بالممكنات ويشتمل الحديث فيها على القضايا التالية :

- عموم تعلق القدرة بالممكنات .
- عموم القدرة وخلاف المعلوم .
- المحال لذاته ولغيره .

---

(١) المرجع السابق

أحكام القدرة وعموم تعلقها بالممكنات

وبعد أن تناول الإمام الغزالى الحديث عن دليل ثبوت القــدرة وشموله يتناول الحديث عن أحكامها وعموم تعلقها بالممكنات كما هو فى عبارته التالية :

« وإذا أثبتنا القدرة فلنذكر أحكامها ومن حكمها : أنها متعلقة بجميع المقدورات ، وأعنى بالمقدورات الممكنات كلها[١] .. » أى ومن أهم خصائص القدرة وأحكامها أنها عامة شاملة تتعلق بجميع الممكنات تعلق التأثير بالإيجاد أو الإعدام كما سبق أن قلنا من قبل إن القادر هو الذى إن شاء فعل ، وإن شاء لم يفعل ، ومعنى قولنا : إن مقدورات الله لانهاية لها هو أن خلق الحوادث بعد الحوادث مستمر لاينتهى إلى حد تعجز القدرة عن إيجاده ، فالإمكان مستمر والقدرة يتأتى بها الإيجاد أو الإعدام ، وليس معنى عدم نهاية المقدورات أن الموجود بالفعل من الممكنات غير متناه ، بل كل موجود متناه ، وقدرة الله واحدة لاتعدد فيها ولانهاية لتعلقاتها بالممكنات وعلى هـــذا فليس لكل ممكن قدرة وإلا كانت له قدر متعددة بعدد المقدورات التى لانهاية لها ، بل له قدرة واحدة على جميع المقدورات ، والمقدورات مختلفة منها الجواهر والأعراض وهذه وتلك يجمعها أمر مشترك بينهما هو الإمكان . ومن هنا كان كل ممكن داخلا تحت قدرة الله تعالى . ونسبة المقدورات إلى القدرة على حد سواء[٢] حيث إنه لابد من إيقاع التطابق بين القدرة

---

(١) راجع الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدعوى الأولى من القطب الثانى .

(٢) راجع استاذنا الدكتور عبد الحميد شقير المرجع السابق .

والمقدور الذى هو الممكن ، إذ لا يعقل أن نقول : إن الممكن لانهاية له ، فى حين أن القدرة المتعلقة بهذا الممكن متناهية[1] وعلى هذا فالإمكان غير منحصر فى عدد والقدرة ليست مختصة بممكن دون ممكن لأن القادر على الشىء قادر على مثله . وعلى هذا يتضح أن القدرة فى أخص خصائصها أنها عامة وشاملة ليس هذا فحسب بل ولانهاية لتعلقاتها بجميع الممكنات .

كما يقول الإمام الغزالى : « وبالجملة إذا صدرت منه الجواهر والأعراض استحال أن لا يصدر منه أمثالها ، فإن القدرة على الشىء قدرة على مثله ... وهو الذى عنينا بقولنا : إن قدرته تعالى متعلقة بكل ممكن ، فإن الإمكان لا ينحصر فى عدد ... ولا يمكن أن يشار إلى حركة فيقال : إنها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها مع أنها تعلقت بمثلها ، إذ بالضرورة نعلم أن ماوجب للشىء وجب لمثله ، ويتشعب عن هذا ثلاثة فروع »[2] أى ثلاثة إشكالات على عموم القدرة وتعلقها بالممكنات من حيث الإيجاد أو الإعدام ، ولذا تتبع الإمام الغزالى هذه الإشكالات أو تلك الفروع التى تحد من القول بعموم القدرة لجميع الممكنات وكشف ما اشتمل عليه من مخالفات بحيث لم يترك الباب مفتوحا لمعترض أو مجادل وتتلخص هذه الإشكالات أو تلك الفروع فى النقاط التالية :

الأول : فى أن خلاف المعلوم مقدور أم غير مقدور .

---

(١) راجع الدكتور طه المرجع السابق ص ٢٠٣

(٢) راجع الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد نص الدعوى الأولى من القطب الثانى .

الثانى : فى أن مقدورات الأحياء مقدورة لله تعالى أم لا .

الثالث : فى عموم قدرته تعالى والقول بالتولد .

الفرع الأول : عموم القدرة وخلاف المعلوم :

وهذا الفرع يمثل الإشكال الأول من الإشكالات الواردة على ألسنة الخصوم كما صوره الإمام الغزالى فى عبارته التالية :

« إن قال قائل : هل تقولون إن خلاف المعلوم مقدور ؟

أى هل من الممكن أن تخالف القدرة العلم فى الممكنات بالإيجاد أو الإعدام ؟

قلنا هذا مما اختلف فيه ، ولا يتصور الخلاف فيه إذا حقق وأزيل تعقيد الألفاظ .

وبيانه : أنه قد ثبت أن كل ممكن مقدور ، وأن المحال ليس بمقدور . فلننظر هل خلاف المعلوم محال أو ممكن . لأنه قد يصدق على خلاف المعلوم أنه محال ، وأنه ممكن وأنه ليس بمحال .

ومن هنا يتضح أن تحت اللفظ إجمالا يكشفه لنا المثال التالى : وهو أن لفظ العالم مثلا يصدق عليه أنه واجب ، وأنه محال ، وأنه ممكن .

— أما كونه واجبا : فمن حيث إنه إذا فرضت إرادة القديم لوجوده وجوداً واجباً كان المراد أيضا واجبا بالضرورة ، لا جائزاً ، إذ يستحيل عدم المراد مع تحقق الإرادة القديمة .

— وأما كونه محالا : فلأنه لو قدر عدم تعلق الإرادة بإيجاده فيكون — لا محالة — حدوثه محالا ، إذ يؤدى إلى حدوث حادث بلا سبب وقد عرف أنه محال .

— وأما كونه ممكنا : فهو أن تنظر إلى ذاته فقط ، ولا نعتبر معه لاوجود الإرادة ولاعدمها ، فيكون له وصف الإمكان ... ونعنى به أنه ممكن لذاته .

ومن هنا يتضح أنه يجوز أن يكون الشيء الواحد ممكنا باعتبار ذاته محالا باعتبار غيره ، ولايجوز أن يكون ممكناً لذاته محالا لذاته ، فهما متناقضان[1] .

• والخلاصة فى هذا أن الممكن هو متعلق القدرة ، فلا تتعلق بالواجب ولا بالمستحيل لذاته ، إذ لو تعلقت بالواجب على سبيل إيجاده كان تحصيلا للحاصل .

ولو تعلقت بإعدامه لم يكن واجبا .

ولو تعلقت بالمستحيل لذاته فإما أن تتعلق بإيجاده وهذا محال وقلب الحقائق ولو تعلقت بإعدامه كان تحصيلا للحاصل .

— وأما المستحيل لغيره ، كالمستحيل لتعلق علم الله بعدم وقوعه فهل هو ممكن تتعلق به القدرة أو مستحيل لا تتعلق به ؟

الواقع أن له اعتباراً من حيث ذاته واعتباراً من حيث تعلق علم الله بعدم وقوعه ، فإن نظرنا إلى الاعتبار الأول وجدناه ممكنا وجوده وعدمه سواء .

وإن نظرنا إلى تعلق — علم الله بعدم وجوده — كان مستحيلا لا تتعلق به القدرة وإلا انقلب علم الله جهلا ومثل ذلك فى الممكن الذى

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد نص الدعوى الأولى من القطب الثانى .

تعلق علم الله بوجوده كالعالم فلو نظرنا إليه من حيث ذاته وجدناه ممكنا قابلا للوجود أو العدم .

وإن نظرنا إلى تعلق علم الله تعالى بوجوده كان واجبا وعدمه محال . وإلا انقلب علم الله جهلا .

وعلى هذا فمن قال إن خلاف المعلوم لله غير مقدور فهو صادق لأنه نظر إلى تعلق علم الله تعالى .

ومن قال إنه مقدور فهو صادق أيضا لأنه نظر إلى ذاته غير أن إطلاق لفظ غير مقدور على ما هو ممكن فى ذاته محال لغيره هـل هو صواب من حيث اللغة ، نعم إنه صواب لغة بدليل أن الناس يقولون فلان قادر على كذا مع أن كذا — الذى أرادوه — فى علم الله غير واقع »[1] .

وقد سبق الحديث أن مثل هذا الأمر الذى تلك حالته يمكن وصفه بالإمكان والاستحالة فى نفس الوقت ، فهو من حيث إنه ممكن تصلح القدرة للتعلق به ، وهو أيضا من حيث إنه مستحيل لا يصلح أن يكون متعلقا للقدرة أو مقدوراً لها ، ويبقى وصف القدرة على عمومه كما يقول الإمام الغزالى من حيث إنها صالحة للتعلق بجميع الممكنات من حيث هى ممكنات لذاتها[2] .

وفى كل ما تقدم ما يوقفنا على البيان للمحال لذاته ولغيره كما يقول الإمام الغزالى : فنرجع إلى خلاف المعلوم فنقول : إذا سبق فى علم الله

---

(١) راجع أستاذنا الدكتور شقير المرجع السابق .

(٢) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد اص الدعوى الأولى من القطب الثانى .

تعالى إماته شخص صبيحة يوم محدد بعد ممكناً باعتبار ذاته ، محالا باعتبار غيره . أى أن هناك أمرا آخر فوق ذاته حول هذا الممكن الذاتى إلى مستحيل لغيره . وهو علمه تعالى . ومن ثم فإن المحال هو مخالفة علمه تعالى (١) وكما يقول الشيخ السنوسى : وقد استدل من قال بتعلق القدرة بهذا النوع — يعنى خلاف المعلوم لله تعالى — بأنه لو لم تتعلق القدرة بالشيء لأجل تعلق العلم بعدم وقوعه للزم أن لا يكون للقدرة متعلق . والتالى باطل بالإجماع فالمقدم مثله . وبيان الملازمة : أن الممكن إما واجب الوقوع إن تعلق علم الله تعالى بوقوعه .

أو مستحيلة إن تعلق علمه جل وعلا بعدم وقوعه ، فلو منعت الاستحالة العارضة من تعلق القدرة لمنع منه الوجوب العارض ، إذ هما فى المنع من تعلق القدرة سواء . (٢)

وأنه لا يمكن أن تتعلق القدرة بالممكن لتحدث فيه شيئا يخالف المعلوم .

وهكذا يتضح أن القدرة لا تخالف المعلوم وأنها صالحة التعلق بجميع الممكنات من حيث هى ممكنات لذاتها .

---

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) راجع السنوسية الكبرى للشيخ السنوسى مبحث عموم تعلق القدرة نقلا عن الدكتور مصطفى عمران المرجع السابق جـ ٢ صـ ١٩٧

ثانياً : الفرع الثانى: عموم القدرة وأفعال العباد :

والحديث فى هذا المقام يسلمنا إلى النقطة الثانية لعموم القدرة وأفعال العباد بين أصحاب الاتجاهات الكلامية[١] ويشتمل الحديث فيها على القضايا التالية :

(ا) عموم القدرة وأفعال العباد . ويندرج تحته الاتجاهات التالية :

— مذهب الجبرية فى أفعال العباد ورده .

— مذهب المعتزلة فى أفعال العباد وإبطاله .

— مذهب أهل السنة فى أفعال العباد ودليلهم .

(ب) دافع أهل السنة إلى القول بمقدور بين قادرين .

(ح) دعوى الخصم أن تعلق القدرة مقصور على الإيجاد ورده .

— أولا : عموم القدرة وأفعال العباد :

والحديث فى هذه القضية يندرج فى الفرع الثـــانى من الفروع ، والإشكالات الواردة على القول بعموم القدرة لجميع الممكنات الواقعة للعباد وسائر الأحياء من المخلوقات .

فإن قيل إن أفعال العباد غير مقدورة لله تعالى كان ذلك مناقضاً لعموم تعلق القدرة بالممكنات .

وإن قيل إنها مقدورة لله تعالى وقع الفعل بين قادرين وهو محال .

---

(١) يتفق المتكلمون جميعاً على أن الفعل الاضطرارى مخلوق لله تعالى وليس للعبد دخل فيه أصلا . أما الفعل الاختيارى فهو محل الخلاف .
راجع د / عبد السلام محمد العقائد الإيمانية ص٢٢٥ ط١٩٧٩ م .

ولا سبيل إلى إنكار كون الإنسان قادراً على عمله ، لأن هذا الإنكار لا يتفق وتكاليف المكلفين بالأعمال .

إذ كيف يكلف شخص لا قدرة له على عمل .

ولحوى هـــذا الإشكال من حيث الظاهر يضع الباحث بين أمرين كلاهما يحتاج إلى مخرج . لأنه إما أن يقول بعموم القدرة الإلهية لجميع المخلوقات بما فيها أفعال المكلفين ، ويكون بذلك قد ناقض أساس التكليف كما دعت إليه الرسالات الإلهية .

وإما أن يقول بأن القدرة الإلهية لا تعم سائر الممكنات ويكون بذلك قد ناقض تعريف القدرة الذى وقفنا عليه ودليلها على نحو ماذكره الإمام الغزالى فى صدر الحديث عن هذه القضية ، ولذا تناول صاحب النص عرض الاتجاهات المختلفة والمتعددة فى قضية أفعال العباد حتى لا يترك الباب مفتوحا لقول قائل أو اعتراض معترض .

والاتجاهات حول هذه القضية تتمثل فى ثلاثة مواقف مختلفة[1] .

---

(١) اتفق المتكلمون جميعاً فيما عدا أصحاب الاتجاه الجبرى على أن أفعال العباد تنقسم إلى قسمين :

(ا) اضطرارية : وهى التى لا يشعر معها الإنسان بأن له عليها قدرة واختياراً مثل ارتعاش اليد من البرد واحمرار الوجه من الخجل واصفراره من الوجل وما إلى ذلك .

(ب) اختيارية : وهى التى يشعر المكلف بأن له عليها قدرة واختياراً مثل تصرفاته الاختيارية التى يمارس بها نشاطه فى الحياة ، كذهابه إلى المسجد والمكتبة وانتقاله من مكان إلى مكان آخر وما إلى ذلك .

ولا شك أن الفرق بين الأمرين واضح وإنه لمن البداهة أن يفرق =

كما يقول الإمام الغزالى : إن الناس بالنسبة لقدرة العبد قد تحزبوا أحزاباً متعددة :

أولها : مذهب الجبرية .

ثانيها : مذهب المعتزلة .

ثالثها : مذهب أهل السنة .

أما قول الجبرية(١) فى أفعال العباد فيتلخص فى أنهم أنكروا قدرة الإنسان على عمله وقالوا إنه كالريشة المعلقة فى الهواء . التى ليس لها قدرة ولا استطاعة ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات فكما

= المكلف بين حركة الارتعاش وحركة البطش فيقف على أن الأولى اضطرارية والثانية اختيارية . بخلاف الجبرية فإنهم لا يفرقون بينهما ، ويرون أن أفعال العباد كلها اضطرارية ، د/ عبد السلام عبده — العقائد الإيمانية ص ٢٢٦

(١) الجبرية : سموا بهذا الاسم نسبة إلى قولهم بالجبر الذى هو : نقل الفعل من العبد وإضافته إلى الله تعالى ، كما سموا بالجهمية نسبة إلى رئيسهم الجهم بن صفوان وهو من أول القائلين بالجبر . وهؤلاء القوم أصناف :

(أ) الجبرية الخالصة وهم الذين لا يثبتون الفعل ولا القدرة عليه للعبد أصلا فهو كالريشة المعلقة فى الهواء تحركها الرياح كما تريد .

(ب) الجبرية المتوسطة: وهم الذين يثبتون للإنسان قدرة ولكنها غير مؤثرة أصلا وهؤلاء يلحقون بمن سبقهم .

أنظر اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ص ١٠٣ بالهامش مع تصرف يسير ، وأيضاً الملل والنحل للشهرستانى .

يقال أثمرت الشجرة ، وجرى الماء . يقال فعل الإنسان على أنه محل الفعل وليس صادراً منه فلو قلت صلى فلان فإن الصلاة ليست عمله وإنما أسندت إليه لأنه محلها كما تقول أبيض الرأس فأسند البياض إلى الرأس لأنها محل الشعر والذى أبيض حقيقة إنما هو شعر الرأس[1] .

وهؤلاء القوم كما يقول الإمام الغزالى مصوراً منطقهم إنهم اعتمدوا على القضاء وقالوا إن الخير والشر من الله ، ولم يروا من أنفسهم فعلا كما لم يروا من الجمادات ، وأن الفعل الاضطرارى والاختيارى سواء فى عدم قدرة العبد على واحد منهما . وترتب على هذا أن هؤلاء القوم كما يرى صاحب الاقتصاد أرادوا تنزيه الله تعالى عن العجز فضلوا فى القول بإنكار قدرة الإنسان وعدم التفرقة بين الفعل الاضطرارى والاختيارى ليس هذا فحسب بل ومعاوضة أساس التشريع والتكليف[2] لنفيهم الاختيار بالكلية فى أفعال العباد واعتمادهم على القول بالقضاء والقدر . وهؤلاء ينبغى للباحث معهم أن يضربهم ويمزق ثيابهم . . . ويعتذر بما اعتذر هؤلاء السفهاء فى سائر أفعالهم القبيحة الصادرة منهم[3] .

أى لا ينبغى أن نناقش مقولاتهم بالأدلة وترتيب المقدمات لاستنتاج النتائج منها ، وإنما يجب أن يرد عليهم بمثل فعلهم فيؤذون فى أجسادهم بما يؤلمهم من الإيذاء فإن اشتكوا تعللنا لهم بمثل ما يتعللون به ونقول :

---

(١) راجع أستاذنا الدكتور عبد الحميد شقير المرجع السابق .

(٢) راجع الاقتصاد فى الاعتقاد ، والأربعين فى أصول الدين للإمام الغزالى .

(٣) راجع الأربعين فى أصول الدين للإمام الغزالى ... تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ط الجندى .

إننا لم افعل شيئاً من هذه الأشياء التى آلمتكم ، وأن هذا قد وقع عليكم بقدرة الله ولا طريق لنا فى إيقاع هذا الإيذاء أو رفعه[1].

وذهبت المعتزلة إلى أن العبد مستقل بخلق أفعاله الاختيارية ، وأن قدرة الله تعالى لا علاقة لها بهذه الأفعال ، يقول صاحب دراسة الاقتصاد فى الاعتقاد : «وذهبت المعتزلة إلى إنكار قدرة الله تعالى بأفعال العباد ... وزعمت أن جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم لاقدرة لله تعالى عليها بنفى ولا إيجاد»[2] .

وعلى هذا يمكن أن نستوضح الدافع الحقيقى لأصحاب هذا الاتجاه — كما يشير إليه النص السابق وغيره — وأن العبد خالق لأفعاله الاختيارية ويتمثل فى :

أولا : تصورهم الجافى للصواب لقضيتى الخير والشر ، أو الحسن والقبح ، فهم يقولون إن الحسن ما حسنه العقل ، والقبيح ما قبحه العقل ، وعلى هذا فإن القبح والحسن أمور ذاتية فى الأشياء ، ودور المشرع أنه يلفت النظر إلى قبح القبيح وحسن الحسن ، ولما كان الله تبارك وتعالى منزه عن النقائص كلها نادى أصحاب هذا الاتجاه بأن الشر أو القبح لا يصدر عن قدرة الله ، ويعد هذا وذاك من الأمور المستحيلة التى لا تتعلق قدرة الله بها ، وإن كانت ممكنة فى ذاتها ، ولذا فإنهم ينسبون إلى الله تبارك وتعالى الخير فقط ، أما الشر فإنهم ينسبونه إلى العباد كما تبين فيما تقدم .

ثانياً : أن أصحاب هذا الاتجاه نادوا بحرية الإنسان وقدرته

---

(١) راجع دكتور طه الدسوقى المرجع السابق .

(٢) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدعوى الأولى من القطب الثانى .

الموجدة لأفعاله دون تدخل من قدرة الله تعالى ، لأنه لو لم يكن العبد موجداً لعمله لما أثيب وعوقب لكنه يثاب ويعاقب عليه فهو إذن موجد لعمله ، وذلك لأن القدرة على الفعل أساس التكليف به فلو لم يكن الموجود قادراً بحيث يستطيع أداءه بسهولة ويسر لكان تكليفه به من باب التكليف بغير المستطاع وهو أمر محال قطعاً . لأنه سوف يترتب عليه أن يجازى المخلوق على أمر لم يصدر منه قطعاً[1] .

وفى هذا المقام يرى الإمام الغزالى أن أصحاب هذا الاتجاه تلزمهم شناعتان عظيمتان بحيث لا يمكن لهم الخروج منهما وتتمثل : إحداهما فى إنكار ما أجمع عليه السلف من أنه لا خالق إلا الله تبارك وتعالى[2] وقد أثبتوا خالقاً سواه وهو العبد .

والثانية : نسبة الخلق إلى قـــدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات والسكنات فإن الإنسان لو سئل عن عدد الحركات والسكنات التى أوجدها وتفاصيلها ومقاديرها لما كان عنده علم بها ولذا يقول الله تبارك وتعالى فى هذا المقام ناعيا على من يشرك معه خالقاً آخر «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير»[3] .

---

(١) المرجع السابق للدكتور طه ص ٢١٤

(٢) كما تفيده النصوص الكثيرة المبينة لطلاقة القـــدرة الإلهية وعمومها لجميع الممكنات قال تعالى : «وخلق كل شىء وهو بكل شىء عليم» ، كما يفيده التأكيد فى الآية التالية : «ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شىء فاعبدوه وهو على كل شىء وكيل» . سورة الأنعام ١٠٢—١٠٣ وقال تعالى : «ذلكم الله ربكم خالق كل شىء لا إله إلا هو فأنى تؤفكون» . سورة غافر الآية ٦٢ إلى غير ذلك من الآيات التى استقى السلف منها عموم قدرة الله لجميع الممكنات راجع د / طه الدسوقى الجانب الإلهى فى فكر الإمام الغزالى ص ٢١٥

(٣) سورة الملك الآية ١٤

ويقول إن الصبي عندما ينفصل من بطن أمه يمسك الثدي ويتغذى منه وهو مغمض العينين ، ويمارس أفعال الرضاع الطبيعية من غير أن يكون له علم بما يفعل ، كما أنه من الأمثلة الدقيقة التي يشير الإمام الغزالي إليها ما نراه من العنكبوت وهو ينسج بيوتاً على أشكال غريبة بديعة الصنع وهي لاتعلم والشيء نفسه يمكن أن نقف عليه عندما نتأمل خلايا النحل وهي بيوته التي يصنعها لنفسه على شكل مسدس لامربع ولامدور لأن شكل المسدس له خاصية دلت عليها البراهين الهندسية لاتوجد في غيرها حتى لاتكون فيه فرج تتخلل بين البيوت .

فهل علم النحل وسائر الحشرات التي لادراية لواحد منها بحقيقة أفعاله التي تصدر عنه باختياره ، هذه الدقائق التي يقصر عن إدراكها أكثر العقلاء أم ذلك من الخالق المنفرد بالخلق والإيجاد .

ومن هنا يوجه الإمام الغزالي الحديث للرد على دعاوى المعتزلة ومن سار معهم من أصحاب هذا الاتجاه حتى يتأملوا هاتين المعضلتين في توجيه سفينة التدين وجهة مخالفة من حيث لايريدون وعليهم أن يعودوا إلى الحق ويتركوا ما أصبحوا عليه ، إذ الرجوع إلى الحق خير من الاستمرار فيما سواه .

وهذا ما تفيده عبارة الإمام الغزالي المتسمة بنصاعة البيان وإيجاز القول في نص الدعوى حيث يقول : « وإن في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو أوردت منه طرفاً لامتلأت الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله ، فتعساً للزائغين عن سبيل الله المغترين بقدرتهم القاصرة ومكنتهم الضعيفة ، الظانين أنهم مساهمون لله تعالى في الخلق والاختراع وإبداع مثل هذه العجائب والآيات ، هيهات هيهات ، ذلت المخلوقات ، وتفرد بالملك والملكوت جبار الأرض والسموات ، فهذه أنواع

الشناعات اللازمة على مذهب المعتزلة[١] ... الذين أخذوا من القدرية رأيهم فى الحرية الإنسانية وأخـــذوا من الجهمية قولهم فى نفى الصفات الإلهية ، وعلى هذا وذاك يتضح مخالفة كل من الجبرية والمعتزلة وانحرافهم عن الطريق الصحيح .

● أما أهل السنة فقد وفقوا للسداد فى أفعال العباد فقالوا إن القول بالجبر محال لأنه يتنافى مع تكاليف العباد وقالوا إن قول المعتزلة بالخلق والاختراع اقتحام هائل ، وإنما الحق ماقاله أهل السنة من إثبات اجتماع القدرتين على مقدور واحد ، أى على فعل واحد ، ولامانع من مقدور واحد منسوب إلى قدرتين . وهذا القول هو أوفى وأسلم الاحتمالات العقلية الواردة .

وأما ما نادى به الخصوم من وجود قدرتين على مقدور واحد فإنه لا يكون محالا إلا إذا تعلقت القدرتان بمقدور واحد من جهة واحدة أما إذا اختلفت الجهة فى التعلق فلا مخالفة فيه .

والقضية التى نتناولها من قبيل ذلك فقد اختلف تعلق القدرتين إذ تعلق قدرة الله بعمل العبد إنما هو على جهة الاختراع والخلق .

وتعلق قدرة العبد بفعله وسلوكه على جهة الكسب والاكتساب ففعل العبد حاصل مع قدرته لابها بل بقدرة الله تبارك وتعالى[٢] .

وهذا ما صوره الإمام الغزالى على لسان أهل السنة والجماعة وذلك

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد نص الدعوى الأولى من القطب الثانى .

(٢) راجع أستاذنا الدكتور / عبد الحميد شقير ، تيسير الاقتصاد فى الاعتقاد الدعوى الأولى الله قادر ص ٥٩

لأنهم نظروا إلى القضية نظرة أشمل وأعمق من القائلين بالجبر، والقائلين بالقدرة للعبد المبنية على حرية إرادته واختياره، وكما يقال على المناقش أن يبرهن على صحة موقفه قبل أن يبطل أقوال خصومه وذلك يتضح فى ضوء البراهين التالية :

— أن الاختيار المطلق معناه الإيجاد ، والإيجاد لايكون إلا لله وحده ، لأن الله خالق كل شيء ، أما الإنسان فليس له أن يوصف بذلك لأن كل من لحقه وصف التكوين لايصح منه الإيجاد .

وعلى الإنسان « الممكن » أن يدرك كما أنه لايستطيع أن يزعم بأن له قدرة مطلقة فى أى جانب يلحق بتركيب خلقته ، فينبغى ألا يزعم بأن له قدرة فى تركيب أوصافه .

— إن تولى الله سبحانه الاختيار عن المخلوق منحة له وبركة لأنها عودة بالأمر إلى صاحب الأمر فالاختيار للحق صفة عزة وللخلق صفة نقص وبلاء .

— إن الربط بين الحرية الإنسانية ، وبين الثواب والعقاب ربط خاطيء لأن عمل الإنسان ليس وحده هو كل شيء ، بل الفضل الإلهى هو صمام الإمان والخالق أولى بالمخلوق من نفسه ... فالله ليس كالبشر فلاتزيده طاعة المطيع كما لاتنقصه معصية العاصى قال تعالى : « عذابى أصيب به من أشاء ، ورحمتى وسعت كل شيء »[1] ، فعلق العذاب بصفة من أوصاف فعله ، وعلق الرحمة وهى صفة قديمة من صفات ذاته ...[2]

---

(١) سورة الأعراف الآية ١٥٦

(٢) راجع د / إبراهيم بسيونى لطائف الإشارات للإمام القشيرى وراجع له أيضا الإمام القشيرى وآثاره ص ١٠٤ ط مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة .

أنى لهؤلاء المنكرين للصفات أصلا أن يتفهموا هذه الأعماق البعيدة !

(ب) دافع أهل السنة إلى القول بمقدور بين قادرين :

فإن قيل فما الذى حملكم على إثبات مقدور بين قادرين : قلنا كما يقول الإمام الغزالى لأهل السنة دليلان على قولهم بإثبات قدرتين على مقدور واحد من جهتين مختلفتين :

الدليل الأول : ويتمثل فى الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار فإن الأولى لادخل فيها للعبد بخلاف الحركة الثانية فإن للعبد فيها دخلا وفى هذا البرهان ما يدحض دعوى الجبرية القائلين بعدم الفرق بينهما وهذا خلاف المحسوس والمشاهد المبنى على البداهة الحسية .

الدليل الثانى : أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله وكل حادث ممكن وفعل العبد حادث فهو ممكن .

ونظم هذا الدليل منطقياً هكذا :

فعل العبد حادث ، وكل حادث ممكن ، وكل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى ففعل العبد تتعلق به قدرة الله تعالى .

فلو لم تتعلق قدرة الله بفعل العبد مع إمكانه لزم أن تتعلق قدرة الله بأحد الممكنات وتعجز عن تعلقها ببعض الممكنات وذلك محال .

وتوضيح ذلك وبيانه كما يقول الإمام الغزالى فى نص الدعوى أن الحركة الاختيارية من حيث إنها حركة ، حادثة ممكنة وهى مماثلة لحركة المرتعش فى الإمكان والحدوث ، فلو تعلقت قدرة الله بحركة المرتعش دون الحركة الاختيارية لكانت عاجزة وقاصرة عن تعلقها بالحركة الاختيارية ليس هذا فحسب بل يلزم محال آخر وهو جواز أن توجد حركة العبد وسكونه معاً أو ألا يوجدان معا وذلك أيضا محال .

وبيان ذلك أيضاً كما يقول صاحب النص أن الله لو أراد تسكين يد العبد فى الوقت الذى أراد العبد تحريكها فإما أن ينفذ مرادهما معاً فتكون اليد متحركة ساكنة فى وقت واحد وهذا تناقض ومحال.

وإما ألا ينفذ مرادهما معاً فتخلو اليد عن الحركة والسكون معاً وذلك أيضاً محال لانتفاء العـــدم والوجود عن الفعل أى أنه يلزم من تعاند الإرادتين بطلان قدرتهما معاً .

فإن قيل : إن قدرة الله فى حالة العناد تترجح على نفاذ مقدورها لأنها أقوى وأشمل من قدرة العبد .

وعلى ذلك لا يلزم الحركة والسكون معاً أو الخلو عنهما معاً .

قلنا كما قال الإمام الغزالى إن القدرتين من حيث التعلق بالحركة لا تفضل إحداهما الأخرى إنما تفضل قدرة الله على قدرة العبد فى غير ذلك لأنه يلزم على هذا أن قدرة كل منهما مخترعة[1] . فإن استقلت قدرة الله من غير أن يكون لقدرة العبد دور رجعنا إلى القول بالجبر ، وإن نفذت قدرة العبد وترجحت على قدره الله وقعنا فى مخالفة صفات الألوهية وهذا لا يقول به عاقل[2] .

وعلى هذا يتضح أنه لا مانع من إثبات مقدور واحد لقدرتين تختلف كل منهما عن الأخرى فى التعلق . والقادر على الإيجاد هو الله تبـــارك وتعالى .

---

(١) راجع دكتور عبد الحميد شقير المرجع السابق .

(٢) راجع دكتور طه الدسوقى حبيش الجانب الإلهى للإمام الغزالى صفة القدرة .

ومن ثم أوجد الله العبد وقدرته وفعله فإذا عزم العبد على فعل من الأفعال أوجد الله تعالى قدرته وفعله وهذا معنى الكسب .

ولفظ الخالق بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود لا يطلق إلا على الله وحده فلا يسمى الإنسان خالقا ومخترعا وإنما يطلق عليه اسم الكاسب بسبب مقارنة قدرته لفعله ويطلق على هـــذه المقارنة اسم الكسب وحقيقته أن الله تعالى أجرى سنته أن يخلق الشيء عند القدرة الحادثة من العبد ، فإذا أراد العبد شيئاً ، وعزم عليه ، وتجرد له ... خلقه الله .

فالله يخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته وهذا البناء الذى اختاره أهل السنة للقدرة المقيدة حين تتعلق بالفعل فتحدث فيه أثرا يوافق المنهج أو يخالفه ، قد تناولوه من القرآن الكريم حين قرر اسم الكسب على أعمال العباد لتجزى كل نفس بما كسبت إن كان حسنا بالكسب وإن كان غير ذلك بالاكتساب قال تعالى :

« لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت[1] » .

وقال تعالى : كل نفس بما كسبت رهينة[2] .

(ح) دعوى المعتزلة أن تعلق القدرة مقصور على الإيجاد ورده :

يتناول الإمام الغزالى تفصيل الكلام عن مفهوم التعلق فى القدرة الحادثة على لسان المعتزلة فيقول : فإن قيل الشأن فى فهم المعنى ، وما ذكرتموه غير مفهوم ، فإن القدرة المخلوقة الحادثة إن لم يكن لها تعلق بالمقدور ، لم تفهم ، إذ قدرة لا مقدور لها محال ، كعلم لا معلوم له ، وإن

(١) سورة البقرة جزء من الآية ٢٨٥ .
(٢) سورة المدثر الآية ٣٨ .

تعلقت به فلا يعقل تعلق القدرة بالمقدور إلا من حيث التأثير والإيجاد وحصول المقدور به ... إذ كل مالا تعلق له فليس بقدرة ، إذ القدرة من الصفات المتعلقة .

وفحوى كلام المعتزلة يقوم على أن قدرة العبد المخلوقة مع فعله إن لم يكن لها تأثير بالفعل تكون قدرة بلا مقدور وذلك محال كعلم بلا معلوم فلا تسمى القدرة قدرة إلا إذا كان لها مقدور وهنا لا مقدور لها فلا تكون قدرة هذا من جانب ، ومن جانب آخر إن قلتم إن قدرة العبد تعلقت بالفعل فلا يعقل هذا التعلق إلا إذا كان على جهة التأثير والإيجاد وهذا مالا تقولون به معشر أهل السنة .

وعلى هذا وذاك فإن المعتزلة تنادى بأن القدرة لا تكون إلا حيث يوجد التأثير والإيجاد فإذا لم يتحقق ذلك فلا قدرة لأنه إما ألا تكون قدرة أصلا للعبد وإما أن تكون إذا كان لها تأثير .

ويرد الإمام الغزالى فى عبارته التالية :

« قلنا هى متعلقة ، وقولكم إن التعلق مقصور على الوقوع به يبطل بتعلق الإرادة والعلم ، وإن قلتم إن تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو أيضاً باطل... » لأن القدرة متعلقة بالفعل غاية ما فى الأمر أن هذا التعلق لا يكون على سبيل الإيجاد أو التأثير وهذا التعلق نظير تعلق العلم ونظير تعلق الإرادة فإن لهما تعلقا غير الإيجاد إذ العلم تعلقه تعلق انكشاف كما أن تعلق الإرادة تعلق تخصيص لا إيجاد . ومن هنا فلا يلزم من التعلق أن يكون تعلق إيجاد كتعلق قدرة العبد بعمله .

فإن قالوا إن تعلق القدرة لا يكون إلا على سبيل الوقوع بها لامحالة

قلنا هذا باطل لأن القدرة عندكم أيها المعتزلة موجودة قبل الفعل فهل هى متعلقة أولا ؟ .

إن قلتم إنها قبل الفعل غير متعلقة كان هذا باطلا لأنه يلزم عليه . وجود قدرة لا تعلق لها ثم صارت متعلقة عند الفعل .

وإن قلتم إنها متعلقة فهل وقع الفعل بها أم لم يقع . فيلزمكم أن تثبتوا نوعا من التعلق غير تعلق الإيجاد والوقوع بها .

وعلى هذا يكون قولنا إن قدرة العبد متعلقة بفعله من غير إيجاد ووقوع بها يساوى قولكم إن القدرة موجودة قبل الفعل ولها تعلق غير الإيجاد .

فإن قال المعتزلة إن قدرة لا يقع بها مقدور هى والعجز بمثابة واحدة قلنا فى الجواب عن ذلك ما الذى تريدونه من العجز هل فى أن المقدور لم يقع بها . إن أردتم ذلك كان قولكم صادقا ولكن تسمية ذلك عجزا خطأ . وإن أردتم أنها عاجزة بالنسبة إلى قدرة الله كان ذلك صدقا أيضاً مثلها فى ذلك مثل قولكم إن القدرة قبل الفعل فهى قبله بمثابة العجز لأن المقدور غير واقع بها .

وهذا ما صوره الإمام الغزالى على لسان أهل السنة والجماعة فى عبارته التالية : وبالجملة فلا بد من إثبات قدرتين متفاوتتين ، إحداهما تامة مطلقة والأخرى هى بالعجز أشبه ، ثم يؤكد على هـذا المعنى وهو يخاطب قارئه قائلا ، وأنت بالخيار بين أن تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من ناحيـة ، وبين أن تثبت ذلك لله سبحانه وتعالى الله عما يقول الزائغون ولا تستريب إن كنت منصفاً فى أن نسبة

القصور والعجز بالمخلوقات أولى، بل لا يقال أولى، لاستحالة ذلك فى حق الله تعالى»[1] .

وليس فى هذا المقام أولوية لعدم المقابلة بين ذات الواجب وذات الممكن كما أن العجز مستحيل فى حق الله تعالى .

ثالثاً : الفرع الثالث عموم القدرة والقول بالتولد :

ويشتمل الحديث فى هذا الفرع الثالث على النقاط التالية :

(ا) القول بالتولد يكون فى الأجسام دون الأفعال .

(ب) الفرق بين اللازم الشرطى واللازم بالتولد .

(ا) والقضية كما يقول الإمام الغزالى فإن قال قائل :

كيف تدعون عموم تعلق القدرة بجملة الحوادث وأكثر ما فى العالم من الحركات وغيرها متولدات يتولد بعضها من بعض بالضرورة »[1] .

ويجيب الإمام الغزالى على ذلك بأن المفهوم من كلمة المتولدات هى حدوث فعل عن فعل آخر كحدوث المسبب عن السبب فالتولد يكون فى الأجسام دون الأفعال .

ولكن القائلون بالتولد[2] يذهبون إلى أنه لو كان الحكم بعموم القدرة الإلهية حكماً صحيحاً، لكان خلق ما فى العالم من الأشياء والحركات

---

(١) الإمام الغزالى الإقتصاد فى الإعتقاد نص الصفة الأولى من القطب الثانى .

(٢) أصحاب الاتجاه الاعتزالى .

راجعا إلى قدرة الله تعالى ، لكن الواقع أن أكثر ما فى العالم من هذه الأشياء والحركات صادر بطريق التولد ، وهو أمر مشاهد ويدل عليه العقل ، إذ لو كانت حركة الخاتم والماء بخلق الله تعالى لكان قادراً على أن يخلق حركة اليد دون أن يخلقهما بعدها ، باعتبار أن كل هذه الحركات من خلقه ، فله أن يوجد بعضها دون البعض الآخر ، لكن تحرك اليد دون تحرك الخاتم والماء أمر مستحيل ، كما يدل عليه الواقع ، وذلك الترابط الضرورى بين هاتين الحركتين وحركة اليد ، لترابط الأمور المتولدة بما تتولد عنه وهذا يدل على عدم عموم القدرة الإلهية .

ويرد الإمام الغزالى على ذلك بأن المفهوم من كلمة التولد ، خروج شىء من جوف شىء آخر ، كما يخرج الجنين من بطن أمه ، والنبات من بطن الأرض ، وهكذا فالتولد لا يكون إلا فى الأجسام دون الأعراض ، وليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ، وليست شيئاً حاويا لأشياء أخرى ، حتى تترشح منها تلك الأشياء كما يترشح الماء من الجسم ، ولذا فحركة الخاتم ليست كامنة فى حركة اليد ولا متولدة عنها .

وقولكم : إنه لو كان بخلق الله تعالى ، لقدر على أن يخلق حركة اليد دون الخاتم ، وحركة اليد دون الماء ، فهذا هوس ،[1] وعلى ذلك فالتولد فى الأعراض غير مفهوم وقولكم إن ذلك مشاهد باطل إذ المشاهد حدوث حركة اليد وحركة الخاتم لا التولد .

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد نص الدعوى الأولى من القطب الثانى .

(ب) الفرق بين اللازم الشرطى واللازم بالتولد :

يقول الإمام الغزالى وهنا نقول: «المحال غير مقدور، ووجود المشروط دون الشرط غير معقول...»[1] أى أن دليلكم باطل لأنه لا يمكن خلق المشروط بدون شرطه لأن هذا محال، وهذا يضاهى قولكم لو لم يكن العلم متولداً من الإرادة لجاز أن يخلق الإرادة دون العلم مع أن العلم شرط فى الإرادة، فيكون قد خلق المشروط وهو الإرادة بدون العلم وهذا محال، بل لا بد أن يخلق الشرط والمشروط وكذلك العلم بالنسبة للحياة فإن شرط العلم الحياة فلا يخلق العلم دون الحياة لأن هذا غير ممكن .

ومثل هذا يقال فى الجسم بالنسبة للحيز فإن شرط شغل الجسم لحيز ما فراغ ذلك الحيز حتى يحل فيه، أما إذا كان الحيز مشغولا بجسم آخر فلا يمكن شغله بجسم غيره، وإلا اجتمع جسمان فى حيز واحد، فإذا حرك الله اليد وهى جسم لا بد أن يشغل بها حيزاً آخر يكون خاليا بجوار الحيز الأول، فحركة اليد فى الماء لا بد أن تشغل حيزاً فارغاً من الماء أو من حركته، وأما لو وجد الماء ووجدت فيه حركة أخرى غير حركة اليد كان الحيز الثانى مكاناً لجسمين وهذا محال[2] .

ومن أجل ذلك فلما تلازمت حركة اليد فى الماء مع حركة الماء ظن المعتزلة بذلك التولد، وقد علمنا أن التولد لا يكون إلا فى الأجسام والجواهر.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد نص الصفة الأولى من القطب الثانى.

أما حركة اليد فى الماء وحركة الماء، فتلازم شرط ومشروط، وليس من التوالد فى شيء، وهناك لوازم ليست شرطاً فيجوز فيها الانفكاك وعدم الاقتران مثل احتراق الثوب عند مجاورة النار وحصول البرودة فى اليد عند مماسة الثلج فيجوز الانفكاك بخرق العادة، كما حصل لسيدنا إبراهيم عليه السلام فإنه مس النار ولم تحرقه فالمماسة ليست شرطاً لازماً للإحراق إلا على حسب جرى العادة فقط.

وقد ظن المعتزلى أن تلازم الشرط مع مشروطه فيه التوالد مع أنه ليس من المتولدات ليس هذا فحسب بل ولا يمكن لقدرة الله أن تخلق المشروط بدون شرطه لأن ذلك محال، وهى لا تتعلق إلا بالممكن.

ولو قال المعتزلى إن التوالد عندى هو حصول موجود عقيب موجود آخر فالحادث نسميه متولداً، والذى به الحدوث نسميه مولداً وليس فى ذلك ضرر.

قلنا له: إن فيه كل الضرر لأن المتولد على قولك حدث بالمولد، لا بقدرة الله مع أنها عامة التعلق بكل ممكن[1].

وهذا يوقفنا على أنه لا معنى للقول بالتوليد فى الأعراض، وما يدعيه القوم من أن المشاهدة قاضية بذلك ادعاء لا أصل له بعد أن وقفنا على حقيقة الاقتران، وأنه لا علاقة له بالتوليد لا من قريب ولا من بعيد.

وخلاصة القول، أن جميع الموجودات الموجودة فى الكون

---

(١) راجع أستاذنا الدكتور/ عبد الحميد شقير المرجع السابق بالاشتراك.

سواء كانت حية أو غير حية ، موجودة بقدرة الله تعالى فهو المنفرد وحده بخلقها جميعا ، لأنها تعم جميع الممكنات ، وإذا كانت الممكنات لانهاية لها بحكم تصورات العقول ، فإن شمول القدرة وعمومها أيضا لانهاية لها .

وإلى هنا نكون قد وقفنا على ما هية صفة القدرة وأحكامها وتليها صفة العلم .

الصفة الثانية العلم

ندعى أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات ، الموجودات والمعدومات فإن الموجودات منقسمة إلى : قديم وحادث ، والقديم ذاته وصفاته ، ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم ، فيجب ضرورة أن يكون بذاته عالما وصفاته ، إن ثبت أنه عالم بغيره ، ومعلوم أنه عالم بغيره ، لأن ما يطلق عليه اسم الغير . فهو صنعه المتقن ، وفعله المحكم المرتب .

وذلك يدل على قدرته على ما سبق ، فإن من رأى خطوطا منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب فى كونه عالما بصنعة الكتابة ، كان سفيها فى استرابته ، فإذن قد ثبت أنه عالم بذاته وبغيره .

فإن قيل : فهل لمعلوماته نهاية ؟ قلنا : لا ، فإن الموجودات فى الحال وإن كانت متناهية . فالممكنات فى الاستقبال غير متناهية ، ويعلم الممكنات التى ليست بموجودة أنه سيوجدها أو لا يوجدها ، فيعلم إذاً مالا نهاية له ، بل لو أردنا أن نكثر على شىء واحد وجوها من النسب والتقديرات ، لخرج عن النهاية ، والله تعالى عالم بجميعها .

فإنا نقول : مثلا ضعف الإثنين أربعة ، وضعف الأربعة ثمانية ، وضعف الثمانية ستة عشر ، وهكذا نضعف ضعف الإثنين ، وضعف ضعف الضعف ولا يتناهى ، والإنسان لا يعلم من مراتبها إلا ما يقدره بذهنه ، وسينقطع عمره ويبقى من التضعيفات ما لا يتناهى .

فإذن معرفة أضعاف أضعاف الإثنين — وهو عدد واحد — يخرج عن الحصر ، وكذلك كل عدد ، فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات .

وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لا نهاية لها واحد ، كما سيأتى بيانه من بعد مع سائر الصفات[1] .

والخلاصة : فى هذه الدعوى تتمثل فى بيان الدليل على صفة العلم لله تعالى بجميع المعلومات على ما هى عليه . وأنها تتعلق بكافة المعلومات — الموجودات والمعدومات — أى بالممكن والواجب والمستحيل تعلق إحاطة وانكشاف فى الأزل والأبد[2] دون سبق خفاء أو جهـــل ، وأن الله سبحانه وتعالى يعلم ذاته وصفاته .

ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم .

وهذا الإجمال يشتمل على بيان المصابيح التالية :

— الدليل على ثبوت العلم الإلهى وعموم تعلقه .

— الدليل على أن الله تعالى عالم بذاته وبغيره .

— الدليل على عدم تناهى معلوماته تعالى .

— الفرق بين علم الواجب وعلم الممكن .

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الصفة الثانية من القطب الثانى .

(٢) الأزل : استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى . كما أن الأبد استمرار الوجود فى أزمنة غير متناهية فى جانب المستقبل .

والأزلى : ما لا يكون مسبوقا بالعدم كما قال صاحب التعريفات: أعلم أن الموجود أقسام ثلاثة لا رابع لها ، فإنه إما أزلى وأبدى وهو الله سبحانه وتعالى . أولا أزلى ولا أبدى وهو الدنيا . أو أبدى غير أزلى وهو الآخرة وعكسه محال فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه . التعريفات للجرجانى ص ١٧ ط الأولى ١٩٨٣م الدار التونسية .

والجواب على هذا واضح وضوح الشمس فى وسط النهار حيث إن صفـــة العلم بالنسبة لله تعالى من الصفات التى يتأتى بها الانكشاف والإحاطة التى لا تبقى وراءها تصور الخفاء بموضوع هذه الصفة ، وهى ليست بالقطع من صفات التأثير كالقدرة ولا من صفات الترجيح كالإرادة كما أنها سابقة عليهما ويتضح هذا بالوقوف على معنى صفة العلم والدليل عليها .

معنى العلم لغة : «مطلق الإدراك سواء كان على وجه التسليم والقبول أم لا»[1] .

واصطلاحا : صفة وجودية قديمة قائمة بذاته تعالى ، تحيط علما بكل شيء ظاهره وباطنه ، دقيقه وجليله ، أوله وآخره ، عاقبته وفاتحته . وهذا من حيث الوضوح والكشف على أتم ما يمكن فيه بحيث لا يتصور مشاهدة وكشف أظهر منه ، ثم لا يكون مستفاداً من المعلومات ، بل تكون المعلومات مستفادة منه[2] .

وبعد هذا البيان لمعنى صفة العلم فى اللغة والاصطلاح نعود لبيان القضايا التى اشتملت عليها الدعوى كما هى فى نص الإمام الغزالى .

---

(١) دكتور سيد عبد التواب محاضرات فى المنطق القديم ص ٧ ط الأولى ١٣٣٦ هـ .

(٢) الإمام الغزالى المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ص ٦١ ط دار الكتب العلمية ببيروت .

— الدليل على ثبوت العلم الإلهى وعموم تعلقه :

إن الإمام الغزالى حين يستدل على ثبوت صفة العلم لله تعالى إنما يسوق العبارة التى تبين لنا بوضوح أن قضايا العقيدة بناء متكامل وما من قضية من قضاياها إلا ولها ارتباط بسابقها ولاحقها . ودليله على هذا أن أفعاله تعالى قد دلت على علمه . أى والدليل على ثبوت صفة العلم لله تعالى هو صنعه المتقن البديع المحكم المرتب فإن ذلك يدل على كمال علمه كما يدل على قدرته « فإن من رأى خطوطا منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب — أى شك — فى كونه عالما بصنعة الكتابة ، كان سفيها فى استرابته »[1] .

وعلى هذا فكونه تعالى عالما متفق عليه بين المتكلمين والفلاسفة عدا شرذمة قليلة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم . كما أنه من الفرق المخالفة لأهل السنة من زعم أنه تعالى لا يعلم غيره مع كونه تعالى عالما بذاته ، والدهرية يزعمون أنه تعالى لا يعلم نفسه لأن العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين شيئين »[2] ولذا فالإمام الغزالى حين يستدل على علم الله عز وجل إنما يقيم دليله للرد على المخالفين بصفة عامة ، فيقيم الدليل على ثبوت صفة

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد مبحث علمه تعالى وأيضا الرسالة القدسية ص ٨١

وراجع شرح المقاصد للتفتازانى تحقيق وتعليق الدكتور عبد الرحمن عميره ص ١١٠ جـ ٤ ط الأولى ١٩٨٩ م .

(٢) عضد الدين الإيجى كتاب المواقف مبحث علمه تعالى . وراجع شرح المقاصد جـ ٤ ص ١١٦

العلم لله بذاته وبغيره حيث ذكر أن ما يطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المحكم وفعله المرتب وذلك يدل على كمال قدرته ، ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود . ونظم الدليل : الله تعالى صاحب فعل متقن وخلق محكم . وكل من كان كذلك فهو عالم بخلقه وذاته .

أما الصغرى : فنظرية ، وطريق العلم بها النظر والتأمل فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء .

وأما المقدمة الكبرى فضرورية ، وينبه على صدرها ، أقصد كونه تعالى عالما بخلقه كما هى عبارة صاحب النص السالفة : فإن من رأى خطوطاً ... إلخ[1] .

ولذا ينبه الإمام الغزالى إلى أن الاستدلال بدقة الصنع على علم الصانع ليس قاصراً على ملاحظة بنى البشر ، بل إنه فى الحقيقة منهج قرآنى ، وأسلوب شرعى ، وجه إليه الخالق فى قوله تعالى :

« وهو بكل شىء عليم »[2] ومرشد إلى صدقه بقوله تعالى : « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير[3] والخلق معناه التقدير وحاصله الإتقان والإحكام المرشد إلى الاستدلال — أرشدك إلى الاستدلال بالخلق على العلم بأنك لا تستريب فى دلالة الخلق اللطيف والصنع المحكم بالترتيب ولو فى الشىء البسيط الضعيف على علم الصانع بكيفية الترتيب

---

(١) راجع أستاذنا الدكتور مصطفى عمران الاقتصاد فى الاعتقاد ج٢ ص٢١٦

(٢) سورة الأنعام الآية ١٠١ وسورة الحديد الآية ٣

(٣) سورة الملك الآية ١٤

فما ذكره الله سبحانه هو المنتهى فى الهداية والتعريف »[1] ومن خلال هذا البيان يتضح أيضا الدليل على أن الله تعالى عالم بذاته وصفاته .

— الدليل على أن الله عالم بذاته وصفاته :

يقيم الإمام الغزالى الدليل على هذا معتمداً على الاستدلال على علم الله تعالى بالغير كما هو فى عجز المقدمة الكبرى السابقة أعنى كونه عالما بخلقه، ولما ثبت كونه تعالى عالما بغيره ، كما دلت عليه أفعاله ، ينتج من ذلك ضرورة كونه عالما بذاته وصفاته[2] ، وذلك لأنه لما كان علمه تعالى محيطا بجميع الموجودات ، وهذه تنقسم إلى قديم وحادث ، وكان القديم ذاته وصفاته سبحانه ،وكان علمه تعالى محيطا بالحادث على دقائقه، فإنه بالضرورة يعلم كونه عالما بذاته وصفاته . لأن من علم غيره ، فهو بذاته وصفاته أعلم »[3] .

وبيانه : أن الله تعالى قد ثبت له بالدليل أنه عالم بغيره ، ومن ثبت له أنه عالم بغيره ثبت له من باب أولى أنه يعلم ذاته وصفاته . وفى هذا القـــدر ما يوقفنا على فهم النص كما أشار إليه الإمام الغزالى فى مسلك واحد كما يوقفنا على عموم تعلق علمه تعالى بجميع مخلوقاته من جانب وعلمه بذاته وصفاته من جانب آخر .

---

(١) الإمام الغزالى إحياء علوم الدين كتاب قواعد العقائد حـ ١ صـ ١٠٨

(٢) الإمام الغزالى كيمياء السعادة .

(٣) الأصفهانى شرح مطالع الأنظار ص ١٧٢ ط الأولى ١٣٢٣هـ وراجع حاشية الشرقاوى وشرح البيجورى

— الدليل على عدم تناهى معلوماته تعالى :

يصور الإمام الغزالى الدليل على عدم تناهى معلوماته تعالى على ألسنة الخصوم فيقول : فإن قيل فهل لمعلوماته نهاية . ؟ قلنا لا . فإن الموجودات فى الحال وإن كانت متناهية فالممكنات فى الاستقبال غير متناهية ، ويعلم الممكنات التى ليست بموجودة أنه سيوجدها أو لا يوجدها ، فيعلم إذا ما لا نهاية له[1] » .

وبيان ذلك أن معلومات الله الموجودة فى فكر البشر لها نهاية لأن كل مخلوق له نهاية . وأما قول المتكلمين إن معلومات الله لا نهاية لها لا يقصدون بذلك الموجود منها وإنما يقصدون بذلك أن الممكنات التى ليست بموجودة داخلة تحت علمه تعالى يعلم ما سيوجد منها وما لا يوجد وهى لا نهاية لها ولا حصر[2] أى ولما كان علمه سبحانه متعلقاً بجميع الموجودات على النحو السابق ، فإنه بذلك يكون متعلقاً بما لا يتناهى من المعلومات[3] . إذ لو أردنا أن نكثر على شىء واحد وجوهاً من النسب والتقديرات ، لخرج

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد .

(٢) راجع أستاذنا الدكتور / عبد الحميد شقير — تيسير الاقتصاد بالاشتراك .

(٣) وذلك لأن الموجودات تنقسم إلى ما هو موجود بالفعل وهى متناهية العدد ، وإلى ما هو ممكن وجوده فى المستقبل — وهى غير متناهية العدد . وهذه يتعلق علمه تعالى بها من وجوه الإيجاد أو عدمه وينتج من هذا وذاك تعلق علمه تعالى بما لا نهاية له من المعلومات . راجع المقصد الأسنى والاقتصاد فى الاعتقاد للإمام الغزالى .

عن النهاية ، والله تعالى عالم بجميعها[1] . ولنضرب لذلك مثلا من النسب المتعلقة ببعض الأعداد كما يقول الإمام الغزالى فنقـــول : إن الأربعة ضعف الإثنين ، وضعف الأربعة ثمانية ، وضعف الثمانية ستة عشر . وهكذا يستطيع الإنسان أن يستطرد فى تضعيف العدد الواحد إلى ما لا نهاية وقد ينقضى العمر ، بل هو منقضى بالفعل من غير أن يحد العقـل له حداً يقف عنده فى تضعيف عدد واحد ، فما بالنا بسائر الأعداد مع سائر النسب ، وما بالنا أيضاً بسائر الممكنات سواء ما يتصل منها بالجواهر أو بالأعراض ، إنها جميعاً لا تتناهى ، وإن علم الله تبارك وتعالى محيط بها جميعاً ، فعلمه أيضاً لا يتناهى . وهو بذلك يباين العـــلم الحادث الذى له حـدود معينة[2] . وهذا البيان يوقفنا على بيان الفرق بين كل منهما .

— الفرق بين علم الواجب وعلم الممكن :

إن المتأمل فى هذين الدليلين السابقين يقف على أن كمالات الله تعالى لا تتناهى ، كما أن علمه بهذه الكمالات لا يتناهى وبرهان هـذا يتمثل فيما يلى :

أولا : إن العلم الإلهى — علم الواجب — صفة أزلية قائمة بذاته — تعالى — ينـكشف بها المعلوم انكشافاً تاماً دون — سبق خفـاء أو جهل .

أما علم المـمـكن — الإنسان — فهو علم حادث قاصر عن الإحاطة

---

(١) المرجع نفسه .

(٢) راجع نص الإمام الغزالى فى الاقتصاد ، وفى المقصد الأسنى ص ٦٢

بالأشياء إحاطة تامة وإن كان كاشفاً فإنه يكشف بعض المعلومات الحادثة فقط . وعلى هذا فعلم الواجب — الله — شامل ومحيط بكل شيء ، وعلم الممكن — الإنسان — قاصر وعاجز عن الإحاطة بكل شيء من الموجودات .

ثانياً: إن علم الله لا يتناهى حيث يتعلق بالمعلومات الواجبة والمستحيلة والجائزة أزلا وأبداً ، أما علم الإنسان فإنه لا يتعلق إلا بالأمور الممكنة . وصدق الله القائل : « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا »[1] ، وهو القائل : «وفوق كل ذى علم عليم»[2] .

فالعلم بالنسبة للممكن محدود وحدوده لا تتجاوز ماهو كائن بالفعل ، أما العلم الإلهى فتجاوز حدود ماهو كائن إلى ماهو سيكون وما كان أزلا . وهو بذلك يباين العلم الإنسانى الذى له حدود معينة[3] .

ثالثاً : إن العلم الإلهى صفة واحدة لا تتعدد بتعدد المعلومات ولا تتغير تبعاً لتغيرها ، أما علم الإنسان فإنه يتغير بتغير المعلومات[4] .

وكذلك فإن العلم الإلهى غير مستفاد من الأشياء ، أما علمنا فهو تابع للأشياء وحاصل بها أيضاً، فالعلم الإلهى سابق على الأشياء وسبب لها ، وليس علم الممكن كذلك[5] ولذا حصر الإمام الغزالى الفرق بين علم

---

(١) سورة الإسراء جزء من الآية ٨٥

(٢) سورة يوسف جزء من الآية ٧٦

(٣) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد .

(٤) شرح المواقف للايجى ص٥٥٣ ط لبنان .

(٥) الإمام الغزالى المقصد الأسنى ص٦٢ وراجع الدكتور عبدالفضيل القوصى هوامش على العقيدة النظامية لإمام الحرمين ص٢٥٠ الأولى ١٩٨٤م

الواجب وعلم الممكن فى عبارات دقيقة وشاملة لهذه الفوارق السالفة ، ولذا ننقل هنا عبارات الإمام بنصها فهى نادرة المثال فى صياغتها البشرية ، وملحظها القوى قال : « العبد حظ من وصف العلم لا يكاد يخفى ، ولكن يفارق علمه علم الله تعالى فى الخواص الثلاثة :

أحدها : فى المعلومات فى كثرتها ، فإن معلومات العبد وإن اتسعت فهى محصورة فى قلة ، فأنى يناسب مالا نهاية له !

الثانى : أن كشفه وإن اتضح فلا يبلغ الغاية التى لا يمكن وراءها ، بل تكون مشاهدته الأشياء كأنه يراها من وراء ستر رقيق ولا أراكم تنكرون تفاوت درجات الكشف، فإن البصيرة الباطنة كالبصر الظاهر، وفرق بين ما يتضح فى وقت الأسفار وبين ما يتضح وقت ضحوة النهار .

والثالث : أن علم الله تعالى غير مستفاد من الأشياء ، بل الأشياء مستفادة منه،وعلم العبد بالأشياء تابع للأشياء وحاصل بها ، فإن اعتاص عليك فهم هذا الفرق فأنسب علم متعلم الشطرنج إلى علم واضعه ، فاعلم أن الواضع هو سبب وجود الشطرنج ، ووجود الشطرنج هو سبب علم المتعلم،وعلم الواضع سابق عن الشطرنج ، وعلم المتعلم مسبوق ومتأخر . فكذلك علم الله تعالى بالأشياء سابق عليها وسبب لها وعلمنا بخلاف ذلك »[1] .

وهكذا يميز الإمام الغزالى بين علم الواجب وعلم الممكن وما أجود قول من قال عن صفة العلم إنها أم الصفات، لأن دلالة الفعل المحكم على علم فاعله لا تتحقق إلا بكمال العلم ، وكمال العلم فى عموم تعلقه بجميع الموجودات[2] .

---

(١) الإمام الغزالى المقصد الأسنى ص ٦٢

(٢) الإمام الغزالى كيمياء السعادة ضمن مجموعة الرسائل ص ٥٢٢

الصفة الثالثة الحياة

ندعى أنه تعالى حى ، وهو معلوم بالضرورة[١] . ولم ينكره أحد ممن اعترف بكونه تعالى عالماً قادراً ، فإن كون العالم القادر حيا ضرورى إذ لا نعنى بالحى إلا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره ، والعالم بجميع المعلومات ، والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حياً ؟ وهذا واضح ، والنظر فى صفة الحياة مما لا يطول[٢] .

والخلاصة : فى هذه الدعوى تتمثل فى إثبات صفة الحياة لله تعالى والحياة بالنسبة لله تعالى . صفة أزلية قائمة بذاته — تعالى — توجب صحة الاتصاف بالعلم والإرادة[٣] .

فصحة الاتصاف بالعلم والإرادة شرط أساسى فى أن المتصف بهما حيا . وحياة الله تعالى تختلف عن حياة المخلوقات فى كونها بلا روح وأنها كاملة لا يعلم حقيقتها إلا الله وحـــده كسائر صفاته ، وأن حياة سائر الموجودات مستمدة من حياة الله الذى لا يدركها الفناء ولا يعتريها العدم وغير مسبوقة بالعدم[٤] قال تعالى «وتوكل على الحى الذى لا يموت »[٥] وقال : « الله لا إله إلا هو الحى القيوم »[٦] .

---

(١) وهذا فى حق من اعتقد بكونه تعالى عالما قادراً :
(٢) راجع الإقتصاد فى الإعتقاد للإمام الغزالى .
(٣) راجع شرح الخريده ص ٧٢
(٤) راجع دكتور مبارك حسن حسين علم التوحيد ص ٣٣٤ ط ١٩٨٨ م .
(٥) سورة الفرقان الآية ٥٨
(٦) سوره البقرة ٢٥٥ وآل عمران الآية ٢

وفى هذا المقام يقول الإمام الغزالى فى الاستدلال على إثبات صفة الحياة لله تعالى « لو تصور قادر وعالم وفاعل دون أن يكون حياً ، لجاز أن يشك فى حياة الحيوانات عند ترددها فى الحركات والسكنات ، بل فى أرباب الحرف والصناعات ، وذلك انغماس فى غمرة الجهالات والضلالات »[1] هذا فى حق المخلوق فما بالنا بالخالق الذى « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير »[2] .

ومع هذا فقد ذهب الحكماء وأبو الحسين البصرى من المعتزلة إلى أن الحياة فى حقه تعالى هى كونه يصح أن يعلم ويقدر ، وقال الجمهور من أهل السنة والمعتزلة — كما تبين فيما تقدم — إنها صفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة[3] .

وعلى هذا فالله تبارك وتعالى عالم بجميع المعلومات ، وقادر على جميع المقدورات ، فكيف لا يكون حيا ، وإليك نص الصفة الرابعة .

---

(١) الإمام الغزالى إحياء علوم الدين جـ ١ صـ ١٠٧

(٢) سورة الشورى الآية ١١

(٣) راجع المواقف للايجى والمقاصد لسعد الدين التفتازانى وراجع د/ مصطفى عمران تحقيق الاقتصاد فى الاعتقاد صـ ٢١٨

الصفة الرابعة الإرادة

ندعى أن الله تعالى مريد لأفعاله ، وبرهانه : أن الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز ، لايتميز بعضها من البعض إلا بمرجح ، ولاتكفى ذاته للترجيح ، لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة ، فما الذى خصص أحد الضدين بالوقوع فى حال دون حال ؟

وكذلك القدرة لاتكفى فيه ، إذ نسبة القدرة إلى الضدين واحدة وكذلك العلم لايكفى ، خلافاً للكعبى حيث اكتفى بالعلم عن الإرادة؛ لأن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ماهو عليه ، ولايؤثر فيه ولايغيره .

فإن كان الشيء ممكنا فى نفسه مساوياً للممكن الآخر الذى فى مقابلته، فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ، ولايجعل أحد الممكنين مرجحاً على الآخر ، بل نعقل الممكنين ، ونعقل تساويهما ، والله سبحانه وتعالى يعلم أن وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه كان ممكنا ، وأن وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كان مساوياً له فى الإمكان ، لأن هذه الإمكانات متساوية ، فحق العلم أن يتعلق بها كما هى عليه ، فإن اقتضت صفة الإرادة وقوعه فى وقت معين تعلق العلم بتعين وجوده فى ذلك الوقت لعله تعلق الإرادة به فتكون الإرادة للتعين علة ، ويكون العلم متعلقا به تابعاً له غير مؤثر فيه .

ولو جاز أن يكتفى بالعلم عن الإرادة لاكتفى به عن القدرة ، بل كان ذلك يكفى فى وجود أفعالنا حتى لانحتاج إلى الإرادة إذ يترجح أحد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال .

فإن قيل وهذا ينقلب عليكم فى نفس الإرادة ، فإن القدرة كما لاتناسب أحد الضدين فالإرادة القديمة أيضا لاتتعين لأحد الضدين ، فاختصاصها

بأحد الضدين ينبغى أن يكون بمخصص ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية. إذ يقال الذات لا تكفى الحدوث ، إذ لو حدث من الذات لكان مع الذات غير متأخر فلا بد من القدرة[1] .

والقدرة لا تكفى إذ لو كان للقدرة لما اختص بهذا الوقت ، وماقبله وما بعده فى النسبة إلى جواز تعلق القدرة به على وتيرة واحدة ، فما الذى خصص هذا الوقت ؟ فيحتاج إلى الإرادة . فيقال : والإرادة لا تكفى ، فإن الإرادة القديمة عامة التعلق كالقدرة ، فنسبتها إلى الأوقات واحدة ، ونسبتها إلى الضدين واحدة فإن وقوع[2] ، الحركة مثلا بدلا عن السكون لأن الإرادة تعلقت بالحركة لا بالسكون ، فيقال: وهل كان يمكن أن تتعلق بالسكون ؟

فإن قيل : لا ، فهو محال ، وإن قيل : نعم فهما متساويان ، أعنى الحركة والسكون فى مناسبة الإرادة القديمة ، فما الذى أوجب تخصيص الإرادة القديمة بالحركة دون السكون ؟

فيحتاج إلى مخصص ، ثم يلزم السؤال فى مخصص المخصص ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

قلنا : هذا سؤال حير عقول الفرق[3] ، ولم يوفق للحق إلا أهل السنة ، فالناس فيه أربع فرق :

---

(١) فى بعض الطبعات ورد النص بلفظ قدرة .

(٢) فى بعض الطبعات وردت بلفظ وقع .

(٣) فى بعض الطبعات ورد النص بلفظ هذا سؤال غير معقول حير عقول الفرق .

• قائل يقول : إن العالم وجد[1] ، بذات الله سبحانه وتعالى ، وأنه ليس للذات صفة زائدة البتة ، ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديماً وكانت نسبة العالم إليه كنسبة المعلول إلى العلة ، ونسبة النور إلى الشمس ، والظل إلى الشخص وهؤلاء هم الفلاسفة .

• وقائل يقول : إن العالم حادث ، ولكن حدث فى الوقت الذى حدث فيه لا قبله ولا بعده لإرادة حادثة حدثت له لا فى محل فاقتضت حدوث العالم ، وهؤلاء هم المعتزلة .

• وقائل يقول : حدث بإرادة حادثة حدثت فى ذاته ، وهؤلاء هم القائلون بكونه محلا للحوادث .

• وقائل يقول : حدث العالم فى الوقت الذى تعلقت الإرادة القديمة بحدوثه فى ذلك الوقت ، من غير حدوث إرادة ، ومن غير تغير صفة القديم .

فانظر إلى الفرق وانسب مقام كل واحد إلى الآخر ، فإنه لا ينفك فريق عن إشكال لا يمكن حله ، إلا إشكال أهل السنة فإنه سريع[2] الانحلال .

أما الفلاسفة فقد قالوا : بقدم العالم ، وهو محال ، لأن الفعل يستحيل أن يكون قديماً ، إذ معنى كونه فعلا أنه لم يكن ثم كان ، فإن كان موجوداً مع الله أبداً فكيف يكون فعلا ؟

بل يلزم من ذلك دورات لانهاية لها على ما سبق وهو محال من وجوه .

---

(١) فى بعض الطبعات ورد اللفظ وجد لذات الله .

(٢) فى بعض الطبعات ورد النص بلفظ سهل .

ثم إنهم مع اقتحام هذا الإشكال لم يتخلصوا من أصل السؤال ، وهو أن الإرادة[1] لم تعلقت بالحدوث فى وقت مخصوص لاقبله ولا بعده ، مع تساوى نسب الأوقات إلى الإرادة ؟

فإنهم إن تخلصوا عن خصوص الوقت لم يتخلصوا عن خصوص الصفات ، إذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص ، وكانت نقائضها ممكنة فى العقل ، والذات القديمة لاتناسب بعض الممكنات دون بعض .

ومن أعظم ما يلزمهم فيه ، ولاعذر لهم عنه أوردناها فى كتاب تهافت الفلاسفة ولامحيص لهم عنهما البتة :

أحدهما : أن حركات الأفلاك بعضها مشرقية أى من الشرق إلى الغرب[2] ، وبعضها مغربية ، أى من مغرب الشمس إلى المشرق ، وكان عكس ذلك فى الإمكان مساويا له ، إذ الجهات فى الحركات[3] متساوية فكيف لزم من الذات القديمة أو من ذوات[4] ، الأفلاك وهى قديمة عندهم ، أن تعين جهة عن جهة تقابلها وتساويها من كل وجه ؟ وهذا لاجواب عنه .

الثانى : أن الفلك الأقصى ، الذى هو الفلك التاسع عندهم المحرك لجميع السموات بطريق القهر فى اليوم والليلة مرة واحدة يتحرك على

---

(١) فى بعض الطبعات ورد النص بلفظ الذات وهذا لا يتفق مع السياق .

(٢) فى بعض الطبعات ورد النص بلفظ من المشرق إلى المغرب .

(٣) فى بعض الطبعات ورد النص بلفظ الحركة .

(٤) فى بعض الطبعات ورد النص بلفظ دورات الأفلاك .

على قطبين شمالى وجنوبى ، والقطبان عبارة عن النقطتين المتقابلتين على الكرة ، الثابتتين عند حركة الكرة على نفسها ، والمنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بعدها من القطبين[1] واحد .

فنقول : جرم الفلك الأقصى أجزاؤه متناسبة متساوية[2] وما من نقطة إلا ويتصور أن تكون قطبا ، فما الذى أوجب تعيين نقطتين من وبين سائر النقط التى لانهاية لها عندهم ؟ فلا بد من وصف زائد على الذات، من شأنه تخصيص الشىء عن مثله ، وليس ذلك إلا الإرادة، وقد استوفينا تحقيق الإلزامين فى كتاب التهافت .

وأما المعتزلة ، فقد اقتحموا أمرين شنيعين باطلين :

أحدهما : كون البارى تعالى مريداً بإرادة حادثة لا فى محل ، وإذا لم تكن الإرادة قائمة به فقول القائل إنه مريد بها هجر من الكلام، كقوله : إنه مريد بإرادة قائمة بغيره .

والثانى : أن الإرادة لم حدثت فى هذا الوقت على الخصوص ؟ فإن كانت بإرادة أخرى فالسؤال فى الإرادة الأخرى لازم ، ويتسلسل إلى غير نهاية ، وإن كان لا بإرادة فليحدث العالم فى هذا الوقت على الخصوص لا بإرادة ، فإن افتقار الحادث إلى الإرادة لجوازه لا لكونه جسما أو عما[3] ، أو إرادة أو علما ، والحادثات فى هذا متساوية .

ثم لم يتخلصوا من الإشكال ، إذ قد يقال لهم : لم حدثت الإرادة

---

(١) فى بعض الطبعات ورد النص بلفظ النقطتين .

(٢) » » » » » » جرم الفلك الأقصى متشابه .

(٣) فى بعض الطبعات ورد النص بلفظ اسما ، والمراد به العنصر الفلكى .

فى هذا الوقت على الخصوص ؟ ولم حدثت إرادة الحركة دون إرادة السكون ؟ فإن عندهم يحدث لكل حادث إرادة حادثة متعلقة بذلك الحادث ، فلم لم تحدث إرادة تتعلق بضدها[1] ؟ .

وأما الذين ذهبوا إلى حدوث الإرادة فى ذاته تعالى[2] ، فقد دفعوا أحد الإشكالين ، وهو كونه مريدا بإرادة فى غير ذاته ، ولكن زادوا إشكالا آخر ، وهو كونه محلا للحوادث ، وذلك يوجب حدوثه ، ثم قد بقيت عليهم بقية الإشكال ، ولم يتخلصوا من السؤال .

وأما أهل الحق ، فإنهم قالوا إن الحادثات تحدث بإرادة قديمة تعلقت بها فميزتها عن أضدادها المماثلة لها . وقول القائل : إنه لم تعلقت بها وأضدادها مثلها فى الإمكان ؟ هذا سؤال خطأ ، فإن الإرادة ليست إلا عبارة عن صفة ، شأنها تمييز الشىء عن مثله ، فقول القائل : لم ميزت الإرادة الشىء عن مثله كقوله : لم أوجب العلم انكشاف المعلوم ؟ فيقال لا معنى للعلم إلا ما أوجب انكشاف المعلوم ، فقول القائل : لم أوجب الانكشاف كقوله لم كان العلم علماً ؟ ولم كان الممكن ممكناً والواجب واجباً ، وهذا محال ، لأن العلم علم لذاته ، وكذا الممكن والواجب وسائر الذوات ، فكذا الإرادة ، حقيقتها : تميز الشىء عن مثله ، فقول القائل : لم ميزت الشىء عن مثله كقوله[3] : لم كانت الإرادة إرادة والقدرة قدرة ؟ وهو محال .

---

(١) فى بعض الطبقات ورد النص بضده والمراد بضد ذلك الحادث .

(٢) المراد بهم الكرامية القائلين إن إرادة الله حادثة وهذا قول فاسد لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى راجع العلامة سعد الدين التفتازانى شرح المقاصد جـ ٢ صـ ١٣٢ تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة ط بيروت ١٩٨٩ م .

(٣) فى بعض الطبقات ورد النص بلفظ كقولهم .

وكل فريق مضطر إلى إثبات صفة شأنها تمييز الشىء من مثله ، وليس ذلك إلا الإرادة ، فكأن أقوم الفرق قيلا وأهدام سبيلا من أثبت هذه الصفة، ولم يجعلها حادثة ، بل قال هى قديمة متعلقة بالإحداث فى وقت مخصوص ، فكأن الحدوث فى ذلك الوقت لذلك .

وهذا مما لايستغنىعنه فريق من الفرق ، وبه ينقطع التسلسل فلزوم هذا السؤال .

والآن فكما تمهد القول فى أصل الإرادة ، فاعلم أنها متعلقة بجميع الحادثات عندنا ، من حيث إنه ظهر أن كل حادث ، مخترع بقدرته ، وكل مخترع بالقدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرة إلى المقدور وتخصصها به، فكل مقدور مراد ، وكل حادث مقدور ، فكل حادث مراد والشر والكفر والمعصية حوادث ، فهى إذا لامحالة مرادة ، فما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن .

فهذا مذهب السلف الصالحين ، ومعتقد أهل السنة أجمعين ، وقد قامت عليه البراهين .

وأما المعتزلة فإنهم يقولون : إن المعاصى كلها والشرور حادثة بغير إرادته ، بل هو كاره لها ، ومعلوم أن أكثر مايجرى فى العالم ،المعاصى ، فإذاً ما يكرهه أكثر مما يريده ، فهو إلى العجز والقصور أقرب بزعمهم، تعالى رب العالمين عما يقول الظالمون علوا كبيراً .

فإن قيل: فكيف يأمر بما لايريد ؟ وكيف يريد الفجور والمعاصى والظلم القبيح ، ومريد القبيح سفيه ؟ .

قلنا : لقد كشفنا عن حقيقة الأمر ، وبينا أنه مباين للإرادة .

وكشفنا عن القبيح والحسن ، وبينا أن ذلك يرجع إلى موافقة الأغراض ومخالفتها ، وهو سبحانه منزه عن الأغراض ، فاندفعت هذه

الإشكالات وسيأتى ذلك فى موضعه إن شاء الله تعالى[1] .

والخلاصة فى ماهية صفة الإرادة كما بينها الإمام الغزالى تتمثل فى بيان النقاط التالية :

— الدليل على ثبوت صفة الإرادة لله تعالى وقدمها .

— الاتجاهات الكلامية فى إرادة الله تعالى وعلاقتها بخلق العالم .

— إبطال الإمام الغزالى للمذاهب السابقة وانتصاره لأهل السنة .

— عموم تعلق الإرادة ودليله .

— الاتجاه الاعتزالى فى عدم تعلق الإرادة بالشرور ورده .

أولا : الدليل على ثبوت صفة الإرادة لله تعالى :

ولكن قبل تناول البرهان على ثبوت صفة الإرادة ينبغى أن نقف على تحديد معناها فى اللغة والإصطلاح .

الإرادة فى اللغة : مطلق القصد[2] .

وفى الاصطلاح : صفة وجودية قائمة بذاته تعالى تخصص الممكن ببعض مايجوز عليه من الممكنات المتقابلات[3] .

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد نص الصفة الرابعة من القطب الثانى .

(٢) راجع تحفة المريد على شرح الجوهرة .

(٣) تحفة المريد على الجوهرة :

والمتقابلات ست :

وقد نظم بعض علماء العقيدة هذه المتقابلات الست في قوله :

المكنات المتقابلات ... وجودنا والعدم الصفات

أزمنة أمكنة جهات ... كذا المقادير روى الثقات

فالإرادة تخصص الوجود : الذى هو أحد الطرفين بالوقوع دون العدم ، أو تخصص الزمان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الأزمنة[1] .

وهذه الممكنات المتقابلة سواء لدى قدرة الله وذاته ، فقدرته صالحة لإيجاد «س» من الناس بدلا من عدمه والعكس ، وقادرة على أن توجد «ع» من الناس على صفة معينة بدلا من صفة أخرى تقابلها .

وما دامت هذه الممكنات المتقابلة مستوية لدى الذات والقدرة فلا بد من مخصص يخصص أحد المتقابلات دون الآخر ، وذلك المخصص هو الإرادة .

ولما كان من المستحيل أن يكون ترجيح بعض هذه الوجوه المتقابلة على بعضها الآخر، راجعاً إلى ذات الله أو إلى قدرته ،فقد تعين أن يكون راجعاً إلى إرادته ، فهى الصفة التى بها يختص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الوجوه[2] .

---

(١) انظر: أم البراهين الصغرى وراجع حاشية الشرقاوى .

(٢) وراجع الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد تحقيق الدكتور/ عثمان عبد المنعم ص١٨٦ ط١٩٧٣م وراجع إحياء علوم الدين من كتاب قواعد العقائد ج ١ ص ١٠٨

ولا جائز أن يكون المرجح هو ذات الله تعالى، لأن نسبتها إلى الضدين على حد سواء، كما لا يقال إن المرجح هو القدرة، لأن نسبتها أيضا إلى الضدين على حد سواء، ولا جائز أن يكون المرجح هو العلم لأن العلم ليس من صفات التأثير فمن علم أن الشمس تطلع في الغد فإن علمه لا يؤثر في طلوعها في الغد، ولذلك كان العلم يتبع المعلوم ويتعلق به من غير تأثير فلا يكون مخصصا لأحد المتقابلات فتعين أن يكون المخصص والمرجح هو الإرادة .

فلو اقتضت الإرادة وجود العالم في وقت معين دون الوقت الآخر، تعلق العلم بتعين وجوده في الوقت الذى اقتضته الإرادة وخصصته .

وعلى ذلك فالعلم تابع لتخصيص الإرادة .

ولو جاز أن يكتفى بالعلم عن الإرادة لجاز أن يكتفى به عن القدرة وذلك محال، لأن علمه تعالى غير مؤثر في إيجاد المعلوم له وإنما هو صفة كاشفة .

فإن قيل : إن القدرة نسبتها إلى الضدين على حد سواء، والإرادة كذلك فتخصيصها أحد الضدين دون الآخر يحتاج إلى مخصص إذ يصح أن يقال لم خصصت أحد الضدين دون الآخر، فلا بد لهذا التخصيص من مرجح ثم ينتقل الكلام إلى مخصص التخصيص وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال .

وعلى هذا يتضح الدليل على أن الله تعالى مريد لجميع أفعاله، وذلك لأن لكل فعل صادر عنه تعالى وجوها من الإمكان متقابلة، ولا يتميز بعضها على بعض بالوقوع إلا بمرجح[1] ، كان لا بد من صفة أخرى

---

(١) وملخص هذا الاعتراض أن الذات لا تكون مخصصاً وإلا لوجد

يرجع إليها ذلك الترجيح ، وهى صفة الإرادة الإلهية القديمة .

والدليل يتمثل فى ثنايا هذا البيان :

أنه تعالى لو لم يكن مريدا لخلق جميع الممكنات التى وجدت وتوجد لكان مكرها مقهوراً على إيجادها كلها أو بعضها ، فلا يكون — تعالى — متمكنا من الفعل والترك ، ويكون — تعالى — عاجزا على دفع ما يقهره .

ولو كان كذلك ما وجدت هذه الكائنات . ولكن عدم وجودها باطل بالمشاهدة، فبطل ما أدت إليه وهو كونه — تعالى — مكرها ، ووجب اتصافه — تعالى — بالإرادة وهو المطلوب »[1] .

ثانيا : الاتجاهات الكلامية فى إرادة الله تعالى :

وبعد هذا البيان المتعدد المحاور والذى دار الكلام فيه حول الإرادة الإلهية القديمة وأثرها فى الموجودات وعلاقتها بخلق العالم، يتناول الإمام الغزالى المذاهب الكلامية المتعددة فيشير إلى أن كلام الفلاسفة والمعتزلة

= العالم معها لو اقتضت وجوده بدلا من استمرار عدمه . والقدرة لا تصلح مخصصا أيضا لأن نسبتها إلى الضدين سواء ، والإرادة كذلك لا تصلح مخصصة لأن نسبتها إلى الضدين سواء فتخصيصها الممكن بالوجود فى وقت معين يحتاج إلى مخصص والمخصص يحتاج الى مخصص وهكذا راجع دكتور/ عبد الحميد شقير المرجع السابق

(١) راجع حاشية الدسوقى على شرح أم البراهين الصغرى ص ١٠٠ للإمام محمد السنوسى الطبعة الثانية نشر المكتبة الأزهرية .

غير معقول لدرجة أنه حير عقول الفرق ، ولم يوفق للحق إلا أهل السنة، والناس فيه على أربع فرق :

المعتزلة ، والفلاسفة ، والكرامية ، وأهل السنة .

● أما الفريق الأول فهم الفلاسفة : ويذهبون إلى أن العالم وجد بذاته ، فهو قديم، كما يقولون إن العالم معلول لذات الله تعالى وليس هناك صفات زائدة على الذات ، ولما كانت ذاته قديمة كان العالم قديما معها، وكانت نسبة العالم إلى الذات العلية كنسبة المعلول إلى علته ونسبة النور إلى الشمس ، وأن صفات المعانى عين الذات ما عدا صفة واحدة قالوا بزيادتها ولكنها حادثة خلقها الله فى سمع النبى — ﷺ — بدون أن يسمع صوتا موجوداً مثل أن يسمع النائم أصواتا أو يرى أشخاصا من غير أن يكون لذلك وجود فى الخارج[1] .

● وأما الفريق الثانى فهم المعتزلة : ويذهبون إلى أن العالم حادث بإرادة حادثة لا فى محل ، وليس بقديم ، وقد حدث فى وقته الذى وجد فيه دون ما قبله أو ما بعده من الأوقات ، وذلك بإرادة خصصته بهذا الوقت دون غيره ، إلا أن هذه الإرادة حادثة قائمة فى غير محل ، وقد حدث كل شىء بإرادة حادثة خاصة به أى اقتضت وجود العالم فى وقته .

● وأما الفريق الثالث فهم الكرامية : ويقولون إن العالم حادث حدث بإرادة حادثة قائمة بذاته تعالى ولا مانع عندهم أن يقوم الحادث بالقديم .

---

(١) راجع أستاذنا الدكتور عبد الحميد شقير المرجع السابق .

٥ وأما الفريق الرابع فهم أهل السنة والجماعة : ويقولون إن العالم حادث وقد حدث فى الوقت الذى تعلقت الإرادة القديمة بحدوثه من غير إرادة حادثة ليس هذا فحسب بل ومن غير تغير فى صفة القديم وهؤلاء هم أهل الحق .

فهذه هى الفرق الأربع فانظر إليها ، وكل فريق من الفرق الثلاثة وردت عليه إشكالات لا يمكن حلها .

ثالثا : إبطال الإمام الغزالى المذاهب المخالفة :

ويرى الإمام الغزالى أن هذه المذاهب المختلفة فى إرادة الله تعالى وخلق العالم ، ترد عليها إشكالات لا يمكن حلها ، اللهم إلا ما يرد على مذهب أهل السنة من هذه الإشكالات .

أما الفلاسفة : فإنه يرد على قولهم بقدم العالم من الاعتراضات .

ويلزم عليه من المحالات ما يأتى :

أولا : لو كان العالم قديما لما كان فعلا لله تعالى ، لكنه فعله تعالى فهو ليس بقديم .

أما الملازمة . فلأن الفعل يتحتم وأن يكون متأخرا فى الوجود عن الفاعل ، فلو كان قديما مع الفاعل لما كان فعلا له . لكن العالم فعل الله تعالى باتفاق ، فهو ليس بقديم .

ثانيا : يلزم على القول بقدم العالم وجود دورات فلكية لا نهاية لها فى جانب الماضى ، وهو محال .

ثالثاً : جرم الفلك الأقصى ، وهو الفلك المحيط بجميع السموات والمحرك لها يدور حول نفسه على قطبين شمالى وجنوبى، وكان من الممكن أن يدور على قطبين أخريين يكونان بمثابة القطبين لدورانه ، وذلك لتشابه جسمه فى تمام التكوير، فما الذى خصص النقطتين فى شماله وجنوبه دون غيرهما من النقط اللانهائية المنتشرة حول جسمه ليكونا قطبين له ، مع أن نسبة جميع هذه النقط إلى جرم الفلك واحدة .

وخلاصة القول فيما وجه إلى الفلاسفة من هـــذه الاعتراضات واللوازم ، أن القول بقدم العالم باطل ، لما يلزم عليه من كون العالم ليس فعل الله ، ومن التسلسل فى دورات الأفلاك ، وهذان هما اللازمان الأولان وهما باطلان كما تبين فيما تقدم .

أما اللوازم الثلاثة الأخرى فنحواها ، أن العالم لو كان راجعا إلى ذات الله المجردة عن الصفات ، وكان قديما بقدمها للزم ترجيح أحـــد المتساويين دون مرجح ، والترجيح بلا مرجح باطل .

فلا بد إذن من وجود وصف زائد على الذات الإلهية من شأنه تخصيص الشىء دون مثله بالوجود ، ويكون هو المرجح لأحد المتساويين على الآخر ، وليس ذلك الوصف إلا الإرادة [1].

وبهذا يتضح تفنيد الإمام الغزالى لمذهب الفلاسفة فى كونه مريدا بذاته .

---

(١) راجع الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد تحقيق الدكتور عثمان عبد المنعم ص ١٩٥

وأما المعتزلة : فقد اقتحموا أمرين شنيعين باطلين :

أى يرد على ما يقولون به من حدوث العالم بإرادة حادثة قائمة فى غير محل ، الاعتراضان الآتيان :

الأول : أن القول بأن الله مريد بإرادة حادثة قائمة بنفسها فى غير محل ، قول باطل ، وهذا كقول القائل: إن الله مريد بإرادة قائمة بغيره .

وبطلان ذلك يرجع إلى عدم قيام هذه الإرادة أو تلك بذات الله تعالى ، بينما لا يكون الله مريداً إلا بإرادة قائمة به هو .

وقول أبو على الجبائى « أن الإرادة قائمة لا بمحل »[1] .

هذه العبارة يفهم منها أن الإرادة مفهومها سلبى لا يصلح أن يكون مخصصا ... وإذا فقدت الإرادة صفة التخصيص فلا يصح أن يتصف بها الحق عز وجل — لأنه يلزم عليه أن يخلق الأشياء بلا إرادة وكيف يقبل هذا والله يقول « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون[2] » وقوله تعالى « فعال لما يريد »[3] .

الثانى : لو كانت الإرادة الإلهية حادثة ، للزم التسلسل فى الإرادات ، أو عدم احتياج العالم فى حدوثه إلى إرادة إلهية ، لكن التالى باطل .

أما الملازمة : فلأن حدوث هذه الإرادة فى وقتها المعين ، إما أن

---

(١) راجع شرح مطالع الأنظار على طوالع الأنوار ص ١٨٢ لشمس الدين الأصفهانى ط ١٣٢٣ هـ .
(٢) سورة يس الآية ٨٢
(٣) سورة البروج الآية ١٦

يكون راجعا إلى إرادة أخرى ، خصصتها بهذا الوقت الذى حدثت فيه، أو لا تكون راجعة إلى إرادة ، فإذا رجعت إلى إرادة أخرى — وكانت حادثة على حد قولهم — وكانت تلك الإرادة الأخرى راجعة فى حدوثها ووقتها المعين إلى إرادة أخرى كذلك ، لزم التسلسل فى الإرادات الإلهية الحادثة .

أما إذا كانت الإرادة غير راجعة فى حدوثها ووقوعها إلى إرادة أخرى ، فإنه يلزم عليه عدم احتياج العالم فى حدوثه إلى إرادة إلهية ، ذلك لأن الأمر الحادث إنما يحتاج إلى الإرادة باعتباره أمراً جائزاً ، بصرف النظر عن كونه جسما أو صفة ، فالحوادث فى هذا الاحتياج واحدة ، ولهذا قلنا: إنه يلزم من عدم احتياج الإرادة الحادثة إلى إرادة عدم احتياج العالم إلى إرادة إلهية .

لكن التسلسل وعدم احتياج العالم إلى إرادة إلهية ، أمران باطلان، فبطل ما أدى إليهما، وهو حدوث الإرادة الإلهية وصدور العالم عن تلك الإرادة الحادثة .

وعلى هذا فالمعتزلة لا يستطيعون أن يتلخصوا من الإشكالات التى يثيرها هذا القول حول حدوث الإرادة الإلهية ، لم حدثت الإرادة فى هذا الوقت دون غيره من الأوقات !!؟ واذا كانوا يقولون بأنه تحدث لكل شىء حادث إرادة حادثة خاصة به ، فلم حدثت إرادة الحركة مثلا ، ولم تحدث إرادة السكون ؟ وفى هذا إلزام للمعتزلة بما يبطل قولهم فى الإرادة .

وأما الكرامية : القائلون بقيام الإرادة الحادثة بذاته تعالى ، فإنه لا يرد عليهم ما اعترض به على المعتزلة فى قولهم ، بأن الله مريد بإرادة غير قائمة به ، وذلك لقولهم بقيام الإرادة الإلهية بذات الله ، إلا أنه

يلزمهم — على حد قولهم — بحدوث تلك الصفة القائمة بذات الله تعالى وأن الله سبحانه وتعالى محل الحوادث ملازم لها ، فيكون حادثا لأن ما لازم الحوادث حادث .

ثم يلزمهم أيضا بقية الإشكالات الأخرى التى أوردناها على المعتزلة فى قولهم بحدوث الإرادة ، من أن ذلك القول يلزمهم عليه تسلسل الإرادات أو عدم احتياج العالم فى حدوثه إلى إرادة إلهية .

— أما أهل السنة : فإنهم وإن ورد عليهم إشكال فإنه يمكن حله بسهولة ، وعلى ذلك يكون البيان عن الاعتراض السابق عليهم سهلا فقول المعترض لم تعلقت الإرادة بوجود ممكن وبوجوده فى وقت معين وفى مكان معين إلى آخر المتقابلات ، وهذا التعلق يحتاج إلى مخصص والمخصص يحتاج إلى مخصص وهكذا ؟ فقوله هذا خطأ لأن الإرادة صفة وظيفتها التخصص وترجيح الشىء على مقابله ، فالقائل لم رجحت الشىء على مقابله كالقائل لم أوجب العلم الانكشاف للمعلوم .

فيقال له : إن العلم وظيفته الانكشاف ولا معنى العلم إلا أنه اقتضى انكشاف المعلوم .

ومثل هذا القائل من يقول : لم كان العلم علما ، ولم كان الممكن ممكنا ؟ وهذه استفسارات باطلة من أساسها لأن العلم علم ، والممكن ممكن لذاته فلا يقال لم كان العلم علما ولم كان الممكن ممكنا ؟ والإرادة مرجحة لذاتها ، فلا يقال لم رجحت والسائل بذلك كالسائل لم كانت الإرادة إرادة ؟ وهذا يمثل الجواب على الاعتراض الموجه لأهل السنة .

ومن هنا يتضح أن مذهب أهل السنة أقوم الفرق قيلا وأهدام سبيلا

لقولهم بالإرادة القديمة ، التى تقطع القول بتسلسل الإرادات ، على نحو ما وجه للمعتزلة والكرامية[1] .

رابعاً : عموم الإرادة ودليله :

وإرادة الله تعالى متعلقة بجميع الحوادث ، من حيث إنه ظهر أن كل حادث مخترع بقدرته ، وكل مخترع بالقدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرة إلى المقدور وتخصصها به ، فكل مقدور مراد ، وكل حادث مقدور فكل حادث مراد .

والشر والكفر والمعصية حوادث ، فهى لا محالة مرادة فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن .

فهذا مذهب السلف الصالحين ومعتقد أهل السنة أجمعين ، وقد قامت عليه البراهين [2] .

خامساً : الاتجاه الاعتزالى فى عدم تعلق الإرادة بالشرور ورده :

لقد وقفنا على أن كل حادث وقع فهو مراد لله تعالى سواء أكان خيراً أم شراً . فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، فكل كائن واقع بإرادته ومشيئته تبارك وتعالى .

أما المعتزلة فيقولون : إن الله لا يريد إلا الخير ، فلا يريد الشر

---

(١) راجع الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدعوى الرابعة من القطب الثانى وراجع إحياء علوم الدين كتاب قواعد العقائد .

(٢) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدعوى الرابعة من القطب الثانى .

والمعاصي وهما حادثان بغير إرادة الله تعالى ، وأن الإرادة والأمر متلا زمان فكما لا يأمر بالمعاصي فهو لا يريدها ، ويترتب على قولهم إن أكثر الحوادث الموجودة واقعة بغير إرادة الله تعالى ، لأن أكثر الشرور والمعاصي هي الموجودة بالنسبة للخير والطاعات ، وإذا كان هذا الأكثر حاصلا من غير إرادة الله فهو إلى العجز أقرب ، ما دام ما يقع في ملكه يقع بغير إرادته تعالى عن ذلك علوا كبيرا فإن قالوا : كيف يأمر بما لا يريده على قولكم يا أهل السنة ، لأنه قد يأمر شخصا بالإيمان وهو مريد منه الكفر ؟ .

وكيف يريد الظلم والقبائح ومريد ذلك سفيه وقبيح ؟ قلنا : في الجواب عن ذلك إن الأمر غير الإرادة ، إذا الأمر طلب الفعل ، والإرادة وظيفتها تخصيص الممكن فهي غير الأمر ، وعلى هذا يصح أن يأمر بشيء من غير أن ترجح الإرادة وقوعه .

ومن عرف معنى الحسن والقبيح وأن الأول ما وافق غرض الفاعل والقبيح بعكسه . أدرك أن أفعاله تعالى لا غرض فيها، لأن الله تعالى منزه عن الأغراض وأفعاله تعالى لا توصف بحسن أو قبح[1] .

وعلى ما تقدم فإننا نورد هذه التفريعات :

— يأمر الله بالشيء ويريده كإيمان المؤمن .

---

(١) راجع الإمام الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد الدعوى الرابعة من القطب الثاني .

وراجع دكتور عبد الحميد شقير المرجع السابق والدكتور مصطفى عمران المرجع السابق أيضا .

وراجع الأربعين في أصول الدين للإمام الغزالي .

— لا يأمر الله بالشيء ولا يريده ككفر المؤمن .

— يأمر ولا يريد كإيمان الكافر .

— لا يأمر ويريد ككفر الكافر .

وفوق ما تقدم يتضح لنا أن الإدارة تغاير الأمر، وينبغي على المؤمن أن يعمل بما أمر الله ويجتنب ما نهى الله ولا يبحث عما أراده الله به قبل وقوعه، وعلى هذا فإنه لا محل لهذا السؤال الذي يتردد . إذا كان الله أراد بنا هكذا فلماذا يعذبنا على مراده ؟ .

يقول الإمام جعفر الصادق « إن الله أراد بنا شيئاً وأراد منا شيئاً . فما أراده بنا طواه عنا، وما أراده منا أظهره لنا فينبغي ألا ننشغل بما أراده بنا عما أراده منا »[1] .

---

(١) نقلا عن الدكتور عبد السلام محمد عبده العقائد الايمانية في العقيدة الاسلامية ص ١٧٨ ط ١٩٧٩م

الصفة الخامسة والسادسة

السمع والبصر

ندعى أن صانع العالم سميع بصير ، ويدل عليه الشرع والعقل .

● أما الشرع . فيدل عليه آيات من القرآن كثيرة كقوله « وهو السميع البصير »[1] . وكقول إبراهيم عليه السلام فيما أخبر الله عنه بقوله[2] . « لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً »[3] ونعلم أن الدليل غير منقلب عليه فى معبوده ، وأنه كان يعبد سميعاً بصيراً ، وألا يشاركهم فى الإلزام .

● فإن قيل إنما أريد به العلم . قلنا إنما تصرف ألفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى الأفهام ، إذا كان يستحيل تقريرها[4] على الموضوع ، ولا استحالة فى كونه سميعاً بصيراً ، بل يجب أن يكون كذلك ، فلا معنى للتحكم بإنكار ما فهمه أهل الإجماع من القرآن .

● فإن قيل وجه استحالته أنه إن كان سمعه وبصره حادثين[5] كان محلا للحوادث ، وهو محال ، وإن كانا قديمين ، فكيف يسمع صوتاً معدوما . ؟ وكيف يرى العالم فى الأزل ، والعالم معدوم ، والمعدوم لا يرى . ؟ قلنا هذا السؤال يصدر من معتزلى أو فلسفى .

---

(١) سورة الشورى جزء من الآية ١١

(٢) نقص بالنص.

(٣) سورة مريم جزء من الآية ٤٢

(٤) فى النص تقديرها .

(٥) فى النص حادثا والأولى للسياق حادثين .

— أما المعتزلى : فدفعه هين ، فإنه سلم أنه يعلم الحادثات .

فنقول : يعلم الله الآن أن العالم كان موجوداً قبل هذا ، فكيف علم فى الأزل أنه يكون موجوداً ، وهو بعد لم يكن موجوداً ؟ ، فإن جاز إثبات صفة تكوين عند وجود العالم ، علما بأنه كائن ، وقبله بأنه سيكون وبعده بأنه كان ، وهو لا يتغير ، عبر عنه بالعلم والعالمية ، جاز ذلك فى السمع والسمعية والبصر والبصرية .

— وإن صدر من فلسفى فهو منكر لكونه عالما بالحادثات المعينة ، الداخلة فى الماضى والحال والمستقبل .

فسبيلنا أن ننقل معه[1] الكلام إلى العلم ، ونثبت عليه جواز علم قديم متعلق بالحادثات كما سنذكره ، ثم إذا ثبت ذلك فى العلم قسنا عليه السمع والبصر .

● وأما المسلك العقلى فهو أن نقول : معلوم أن الخالق أكمل من المخلوق ، ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر ، والسميع أكمل ممن لا يسمع ، فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ، ولا يثبت للخالق ، وهذان أصلان يوجبان الإقرار بصحة دعوانا ففى أيهما النزاع ؟ .

— فإن قيل النزاع فى قولكم : واجب أن يكون الخالق أكمل من المخلوق . قلنا هذا مما يجب الاعتراف به شرعا وعقلا ، والأمة والعقلاء مجمعون عليه ، فلا يصدر هذا السؤال من معتقد ، ومن اتسع عقله لقبول قادر يقدر على اختراع ما هو أعلى وأشرف منه فقد انخلع عن غريزة البشرية ، ونطق لسانه بما ينبو عن قبوله قلبه ، إن كان يفهم ما يقوله ، ولهذا لا نرى عاقلا يعتقد هذا الاعتقاد .

---

(١) هذا اللفظ غير موجود بالنص .

— فإن قيل : النزاع فى الأصل الثانى وهو قولكم إن البصير أكمل وإن السمع والبصر كمال .

قلنا : هذا أيضا مدرك ببديهة العقل ، فإن العلم كمال ، والسمع والبصر كمال ثان للعلم ، فإنا بينا أنه نوع[1] استكمال للعلم والتخيل ، ومن علم شيئاً ولم يره ، ثم رآه استفاد مزيد كشف وكمال ، فكيف يقال إن ذلك حاصل للمخلوق وليس بحاصل للخالق . ؟ أو يقال إن ذلك ليس بكمال . ؟ فإن لم يكن كما لا فهو نقص ، أو لا هو نقص ولا هو كمال ، وجميع هذه الأقسام محال ، فظهر أن الحق ما ذكرناه .

— فإن قيل هذا يلزمكم فى الإدراك الحاصل بالشم والذوق واللمس لأن فقدها نقصان ، ووجودها كمال فى الإدراك ؛ فليس كمال علم من علم الرائحة ، ككمال علم من أدرك بالشم ، وكذلك بالذوق ، فأين العلم بالطعوم من إدراكها بالذوق ؟ !!

والجواب : أن المحققين من أهل الحق ، صرحوا بإثبات أنواع الإدراكات مع السمع والبصر والعلم بالقدر[2] الذى هو كمال فى الإدراك دون الأسباب التى هى مقترنة بها فى العادة من المماسة والملاقاة ، فإن ذلك محال على الله تعالى ، كما جوزوا إدراك البصر من غير مقابلة بينه وبين المبصر ، وفى طرد هذا القياس ، دفع هذا السؤال ، ولا مانع منه ، ولكن لما لم يرد الشرع إلا بلفظ العلم والسمع والبصر ، لم[3] يمكن لنا

(١) هذا اللفظ غير موجود بالنص .
(٢) غير موجود بالنص .
(٣) المثبت بالنص فلم .

إطلاق غيره ، وأما ما هو نقصان فى الإدراك فلا يجوز فى حقه تعالى البتة .

— فإن قيل : يجر هذا إلى إثبات التلذذ والتألم ، فالخدر الذى لا يتألم بالضرب ناقص ، والعنين الذى لا يتلذذ بالجماع ناقص ، وكذا فساد الشهوة نقصان ، فينبغى أن اثبت فى حقه شهوة .

قلنا هذه الأمور تدل على الحدوث ، وهى فى أنفسها إذا بحث عنها نقصانات ، وهى محوجة إلى أمور توجب الحدوث .

فالألم نقصان ، ثم هو محوج إلى سبب هو ضرب ، والضرب مماسة تجرى بين الأجسام ، واللذة ترجع إلى زوال الألم إذا حققت ، أو ترجع إلى درك ما هو محتاج إليه ومشتاق إليه .

والشوق والحاجة نقصان والموقوف[1] على النقصان ناقص .

ومعنى الشهوة ، طلب الشيء الملائم ، ولا طلب إلا عند فقد المطلوب ، ولا لذة إلا عند نيل ما ليس بموجود ، فليس يفوته شيء حتى يكون بطلبه مشتهيا وبنيله متلذذاً ، فلم تتصور هذه الأمور فى حقه تعالى .

وإذا[2] قيل إن فقد التألم والإحساس بالضرب نقصان فى حق الخدر ، وأن إدراكه كمال ، وإن سقوط الشهوة من معدته نقصان ، وثبوتها كمال أريد به أنه كمال بالإضافة إلى ضده الذى هو مهلك فى حقه فصار كمالا بالإضافة إلى الهلاك ، لأن النقصان خير من الهلاك ، فهو إذاً ليس كمالا فى ذاته ، بخلاف العلم وهذه الإدراكات .

---

(١) العبارة فى النص فالموقوف .

(٢) ورد بالنص (وإذ) .

والخلاصة فى هذه الدعوى تتمثل فى إثبات صفتى السمع والبصر لله تعالى وأن هاتين الصفتين من الصفات المدركة تماما كصفة العلم، فإذا كانت صفة العلم صفة إدراك، فإن صفتى السمع والبصر مثل العلم من صفات الإدراك.

وهذا ما أشار إليه الإمام الغزالى فى قوله «ندعى أن صانع العالم سميع بصير، ويدل عليه الشرع والعقل».

والحديث حول هذه الدعوى كما هو فى النص يشتمل على النقاط التالية:

- الدليل السمعى على ثبوت صفتى السمع والبصر لله تعالى.
- الرد على المعتزلى فى إنكاره لصفتى السمع والبصر.
- الرد على الفلسفى فى إنكاره لصفتى السمع والبصر.
- الدليل العقلى على إثبات صفتى السمع والبصر لله تعالى.
- القول الفصل فى إثبات الشم والذوق واللمس لله تعالى.
- تحرير الكلام فى التلذذ والتألم بالنسبة لله تبارك وتعالى.

وقبل البيان لهذه القضايا التى اشتملت عليها هذه الدعوى ينبغى أن نقف أولا على حقيقة السمع والبصر بالنسبة لله تعالى.

وحقيقة كل منهما: أنها صفة وجودية قديمة قائمة بذاته — تعالى — ينكشف بكل منهما الموجودات انكشافا تاما يغاير الانكشاف بصفة العلم[1]. وفى هذا مايبرهن على أن لله تعالى كال الإدراك، بحيث

---

(١) راجع حاشية الشرقاوى على شرح الهدهدى على السنوسية =

لا يغيب عنه إدراك المسموعات أو المرئيـــات تماما ، كما لا يغيب عنه إدراك المعلومات .

ولذا يجب الاعتقاد بأن الانكشاف بالسمع غير الإنـكشاف بالبصر وأن كلا منهما غير الانـكشاف بالعلم ولـكل حقيقـة يفوض علمها لله تعالى .

فالسميع : هو الذى لا يعزب عن إدراكه مسموع وإن خفى ، ويدرك دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء فى الليـلة الظلماء يسمع حمـد الحامدين فيجازيهم ، ودعاء الداعين فيستجيب لهم .

ويسمع بغير أصمخه وأذن ، كما يفعل بغير جـارحة ويتـكلم بغـير لسان ... ومهما نزهت السمع عن تغير يعتريه عند حدوث المسموعات ، وقدسته عن أن يسمع بأذن أو آلة وأداة .

علمت أن السمع فى حقه كما تبين فيما تقدم عبارة عن صفة يـكشف بها كمال صفات المسموعات(١) .

«والبصير هو الذى يشاهد ويرى حتى لا يعزب عنه ما تحت الثرى ، وإبصاره أيضا منزه عن أن يـكون بحدقة وأجفان ... ومقـدس عن أن يرجع إلى انطباع الصور والألوان فى ذاته كما ينطبـع فى حدقة

= ص ٧٢ ط ١٣١١ هـ وانظر حاشية الصاوى على الخريدة ص٧٦ ط ١٢٢٨ هـ ، وشرح مطالع الأنظار للأصفهانى ص١٨٣

(١) ولذا يقول الإمام الغزالى «ومن لم يدقق نظراً فيه وقع بالضرورة فى محض التشبيه ، فخذ منه حذرك ، ودقق فيه نظرك ، راجع المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ص ٦٥ تحقيق الشيـخ أحمد قبانى ط بيروت .

الإنسان . فإن ذلك من التأثير والتغير المقتضى للحدثان — كما هو الشأن في السمع .

وإذا نزه عن ذلك كان البصر في حقه عبارة عن الصفة التي ينكشف بها كمال نعوت المبصرات . وذلك أوضح وأجلى مما تفهمه من إدراك البصر القاصر على ظواهر المرئيات»[1].

ولذا أجمع أهل الأديان والعقلاء على أن الله تعالى سميع بصير ، ومتى ثبت المشتق ثبت مبدؤه وهو السمع والبصر ، إلا أنهم اختلفوا في مفهوم هاتين الصفتين .

فأهل السنة يعرفون صفة السمع ، بأنها صفة وجودية أزلية قائمة بذاته — تعالى — تنكشف بها جميع الموجودات انكشافا يغاير الانكشاف بصفتى العلم والبصر . كما يرون أن البصر صفة وجودية أزلية قائمة بذاته — تعالى — بها انكشاف جميع الموجودات انكشافا تاما يغاير الانكشاف بصفتى العلم والسمع .

وعلى هذا فالسمع والبصر من الصفات الخاصة بالإدراك كما قلنا وأن الانكشاف بهما يغاير الانكشاف بصفة العلم ، لأن الانكشاف بصفة السمع انكشاف إدراكى ، والمراد بالإدراك الكشف والإيضاح ، وليس المراد به حصول صورة الشيء المدرك في الذهن .

كما أن الانكشاف بصفة البصر انكشاف إدراك على سبيل الرؤيا والإحاطة بخلاف صفة العلم فإنه انكشاف إحاطة وشمول ، وأيضاً الانكشاف بواسطة صفة الكلام فإنه انكشاف دلالة وإفهام ، وهذا

---

(١) الإمام الغزالى المرجع السابق ص ٦٦

مايفيده قول صاحب الخريدة « واجزم بأن سمعه وبصره تعلقا معاً تعلق انكشاف بكل موجود ، والانكشاف بهما يغاير الانكشاف بالعلم ، وكذا الانكشاف بكل منهما يغاير الانكشاف بالأخرى ومتعلقهما أخص من متعلق العلم »[1] .

وذلك لأن السمع والبصر يتعلقان بالموجودات سواء أكانت واجبة أو جائزة[2] ، أما العلم فإنه يتعلق بالمعلوم سواء أكان واجبا أو جائزاً أو مستحيلا .

وبعد هذا البيان العام لحقيقة صفتى السمع والبصر نعود إلى نص الإمام الغزالى لبيان القضايا التى اشتملت عليها الدعوى وتتمثل فى النقاط التالية :

— الدليل السمعى على إثبات صفتى السمع والبصر لله تعالى .

ويتضمن الرد على المعتزلة والفلاسفة .

— الدليل العقلى على كونه سميعاً بصيراً ويتضمن التحقيق فى إثبات الإدراك الحاصل والحديث حول التلذذ والتألم .

ويرى الإمام الغزالى فى الاستدلال على هاتين الصفتين أن الأمر

---

(١) راجع حاشية العلامة الصاوى على شرح الخريدة ص ٨١ للشيخ أحمد الدردير ط حجازى ١٢٢٨ هـ .

(٢) وفى هذا إشارة إلى أن صفتى السمع والبصر لا يتعلقان بالمعدوم ولا بالمحال راجع حاشية الشرقاوى على السنوسية ص ٧٢ ط ١٣١١ هـ .

فى الاستدلال عليهما من عقود التوحيد التى يصح الاستدلال عليها بالسمع والعقل[1] .

• الأدلة على ثبوت صفتى السمع والبصر لله تعالى :

أولا : الدليل الشرعى ويدل عليه آيات كثيرة منها قول الله تعالى : وهو السميع البصير »[2] وقول الله تبارك وتعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام فى مجادلته لأبيه قوله : « يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً »[3] ومن البديهى أنه يعبد ما يسمع ويبصر هذا أولا وثانياً أنه لا يمكن أن يأتى بدليل ينقلب عليه فى عبادته لله تعالى، بل لابد وأن يكون معبوده وهو الله تعالى سميعاً بصيراً ولا يشارك معبودهم فى الإلزام بأنه غير سميع بصير[4] .

ووجه الاستدلال من قول إبراهيم عليه السلام أنه كان يخاطب أباه آزر فى شأن معبوده ومعبود قومه من الأصنام ، بقصد أن يصرفه

(١) ولذا اقتصر الحديث فيما سبق من بيان وجوده تعالى وقدرته وعلمه وحياته وإرادته على الدليل العقلى فقط حيث كان ذلك من عقود التوحيد التى يتوقف ثبوت المعجزة عليها ، فلو استدل عليها بالسمع لزم الدور ، أما السمع والبصر فهما من عقود التوحيد التى يصح الاستدلال عليها بالسمع والعقل راجع السنوسية مبحث الوحدانية وراجع دكتور مصطفى عمران تحقيق الاقتصاد فى الاعتقاد القسم الثانى فى الإلهيات ص٢٣٢ ط ١٩٨٣ م .

(٢) سورة الشورى جزء من الآية ١١

(٣) سورة مريم جزء من الآية ٤٢

(٤) الإمام الغزالى النص لصفتى السمع والبصر .

ويصرفهم عنه ، وأوضح لهم وله أن مايعبدونه ناقص لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنهم شيئاً .

ومن المعلوم أنه يعبد ما يسمع ويبصر ، ولذا تجلت نصاعة الحق في قول إبراهيم — عليه السلام — وحجته ، ومصدر هذه القوة أن إلهه الذى يدعو إليه برىء عن هذا النقص الذى حل بآلهتهم التى يعبدونها من دون الله .

ليس هذا فحسب بل ومترفعاً فوقه إلى الكمال المطلق وهذا هو مصدر قوة الحجة عند إبراهيم عليه السلام والتى أجرى الله بها الحق على لسانه « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم »[1] وبعد هذا البيان الدافع والدامغ ننتقل مع الإمام الغزالى الرد على المخالفين .

● الشبهة الواردة على الدليل السمعى والرد عليها :

١ — الشبهة الأولى : فإن قال قائل لم لا يحمل السمع والبصر على العلم[2] ؟ .

وذلك بمعنى أن المراد بالسمع والبصر فى هذا المقام علم الله تعالى بالعالم، فالسمع علمه بالمسموعات وكذا البصر علمه بالمبصرات ، وليسا صفتين أخريين غير العلم ؟ .

---

(١) سورة الأنعام الآية ٨٣

(٢) هذا كلام الفلاسفة والحكماء والكعبى وأبو الحسين البصرى من المعتزلة .

وراجع العلامة سعد الدين التفتازانى شرح المقاصد جـ٤ ١٤١ تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة ط بيروت ١٩٨٩م

— الرد على الشبهة الأولى : ونقول فى الرد عن هذه الشبهة كما قال الإمام الغزالى : بأن المعنى الحقيقى للفظ غير العلم ولا يصرف اللفظ عن معناه الحقيقى إلا إذا استحال هـــذا المعنى فى حق الله تعالى ، وحيث لا استحالة فى كون الله سميعاً بصيراً ، بل يجب له ذلك ، فيبقى اللفظ على معناه الحقيقى كما فهمه أهل الإجماع[1] ومن ثم فلا معنى للتحكم بإنكاره وقد علم بالضرورة من الدين ، وثبت فى الكتاب والسنة .

٢ — الشبهة الثانية : فإن قيل إن المعنى الحقيقى مستحيل عـــلى الله فيجب صرفه إلى العلم ، لأنه إن كان سمعه وبصره حادثين كان محلا للحوادث وهو محال ، وإن كانا قديمين لزم على ذلك أن يرى العالم فى الأزل قبل وجوده، وأن يسمع الأصوات فى الأزل قبل وجودها أيضاً، وذلك باطل لأن المعدوم لا يرى ولا يسمع ؟ .

— الرد على الشبهة الثانية : ويجيب الإمام الغزالى عن هذه الشبهة بأن هذا القول إما أن يكون صادراً من معتزلى أو فلسفى فهؤلاء وأولئك هم الذين ينكرون زيادة الصفات على الذات الإلهية .

— فإذا صدر هذا القول عن معتزلى نقول له إنكم أثبتم علم الله الأزلى بالحادثات فقلتم إن الله يعلم الحادث قبل وجوده وعند وجوده كل ذلك بعلمه الأزلى،فقبل وجوده يعلم أنه سيكون وعند وجوده يعلم أنه كائن وبعد وجوده يعلم أنه قد كان فالعلم واحد والمعلوم هو الذى تغير بأنه سيكون وبأنه كائن وبأنه قد كان .

وإذا جاز ذلك فى صفة العلم فلم لا يجوز فى صفتى السمع والبصر فقبل وجود المسموع والمبصر أنه سيسمع ويبصر . وعند وجودها

---

(١) وأهل الإجماع : هم أهل السنة والجماعة والجمهور من المعتزلة .

تكشف له أنه مسموع ومبصر ، وبعد وجودهما تكشف له أنه سمع وأبصر ، فتكون تلك الصفات موجودة ومتعلقة بالحادث عند وجوده وقبله وبعده باعتبار ما هو كائن عليه أو ما كان أو ماسيكون .

— أما إذا كان هذا القول من فلسفى ، فإن الفلاسفة ينكرون علم الله بالجزئيات الحادثة التى تدخل فى الزمان ، وعلى هذا فالرد على هؤلاء أن نقيم لهم الحجة أولا على وجـــود العلم الإلهى القديم ، المتعلق بالحوادث فى الحاضر والماضى والمستقبل ، ثم بعد ذلك نقيس عليه السمع والبصر[1] .

ثانياً : الدليـــل العقلى : الدليل العقلى على إثبات هاتين الصفتين أن نقول فيه إن السمع والبصر من صفات الكمال ، فالسميع أكمل من لا يسمع ، والبصير أكمل من لا يبصر ، ولما كان الخالق أكمل من المخلوق استحال أن نثبت للمخلوق صفات الكمال ، ولا نثبتها للخالق ، فتعين أن يكون الخالق سميعاً بصيراً .

أما قولنا بأن الخالق أكمل من المخلوق ، فتلك قضية دل عليها الشرع والعقل وإجماع العلماء والعقلاء وأصبحت من القضايا المعلومة من الدين بالضرورة ، ومن هنا فإنه لا يجوز لمجادل أن يشكك فيها ، فإن قال المكابر لا أسلم أن السمع والبصر كمال قلنا له : إن كمالهما بديهى فإن العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم لأنهما أزيد من العلم فى الانكشاف ولأنه تعالى لو لم يتصف بهما لا تصف بضديهما وذلك محال .

ونظم الدليل منطقياً : السمع والبصر كمال ثابت للمخلوق ، وكل كمال ثابت للمخلوق يجب ثبوته بالأولى للخالق .

---

(١) راجع شيخنا الدكتور عبدالحميد شقير تيسير الاقتصاد فى الاعتقاد بالاشتراك ص ٧٠ وراجع العلامة سعد الدين التفتازانى شرح المقاصد تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميره ص ١٤٠ ط بيروت .

أما المقدمة الصغرى فمدركة بالبديهة ، وأما الكبرى فكما يقول صاحب النص فمما يجب الإقرار به شرعا وعقلا كما تبين فيما تقدم ، ومن اتسع عقله لقبول قادر يقدر على اختراع ماهو أعلى وأشرف منه فقد انخلع عن غريزة البشرية هذا من جانب ومن جانب آخر أن من علم شيئاً ولم يره ثم رآه استفاد مزيد كشف وكمال .. وكل هذا فى العلم بالنسبة للحادث الناقص أما علم الله تعالى المعروف بالانكشاف التام دون سبق خفاء فلا يقال فيه ذلك والحق ماذكرناه .

* التحقيق فى إثبات الشم والذوق واللمس لله تعالى :

هذا ويفترض الإمام الغزالى فى نهاية المطاف أن يقول قائل لم لم تثبتوا أيضا بقية صفات الإدراك مثل الشم والذوق واللمس فإنها كمال فى المخلوق فيجب أن يتصف بها الخالق ؟

والجواب : أن بعض المحققين من العلماء أثبتوا لله سبحانه وتعالى أنواع الإدراكات مع تنزيهه عن أسبابها التى هى مقترنة بها من المماسة والملاقاة لأن ذلك محال على الله تعالى كما قالوا ذلك فى السمع والبصر ، أما البعض الآخر من المحققين فلم يثبتوا بقية صفات الإدراك وقوفا مع الشرع لأنه لم يرد فيه إلا لفظ العلم والسمع والبصر[1] .

ونقول فى طرد هذا القياس كما قلنا فيما تقدم السمع والبصر كمال ثابت للمخلوق وكل كمال ثابت للمخلوق يجب ثبوته بالأولى للخالق فيقال طرده هنا ، الشم والذوق واللمس كمال فى الإدراك ثابت للمخلوق وكل كمال ثابت للمخلوق يجب بالأولى للخالق ، كما قال الإمام الغزالى ، وفى طرد

---

(١) راجع شيخنا الدكتور عبد الحميد شقير تيسير الاقتصاد فى ص ٧٠ بالاشتراك وراجع الإمام الغزالى نص الدعوى .

هذا القياس دفع هذا السؤال ولامانع منه ، ولكن لما لم يرد الشرع إلا بلفظ العلم والسمع والبصر لم يكن لنا إطلاق غيره ، وأما ما هو نقصان فى الإدراك فلا يجوز فى حقه تعالى البتة »(١) .

* تحرير الكلام فى التلذذ والتألم بالنسبة لله تعالى :

فإن قيل إن قاعدتكم المذكورة والتى تفيد أن ما هو كمال فى المخلوق يجب أن يكون للخالق منقوضة ، فإن بعض الكمالات فى المخلوق يستحيل أن يتصف بها الخالق ، وذلك مثل التلذذ والشهوة والتألم فإن من فقد هذه الأشياء ليس كمن هو متصف بها فهى كمال فى المخلوق ولا يمكن أن يتصف بها الخالق .

والجواب أن هذه الأشياء متوقفة على نقص والمتوقف على النقص ناقص وبيان ذلك أن الألم متوقف على سبب له وهو الضرب فعلا واللذة متوقفة على زوال ألم أو إدراك مايحتاج إليه ويشتاق ، والحاجة والشوق نقصان ، كما أن الشهوة متوقفة على فقد المطلوب أو هى طلب لما يشتهى وفقد المطلوب نقصان ، ولذا فالإمام الغزالى يرد الأمر إلى حقيقته حين يتصدى إلى هـــذا التعميم الخاطىء لفكرة الكمال ، وذلك لأن حقيقة الشعور والإحساس إنما تكون كمالا بالقياس إلى درجات المخلوقات ، فحين نريد أن نرتب المخلوقات ، ونرفع بعضها فوق بعض درجات ، قد لانجد وسيلة لهذا الترتيب سوى هذه الخاصية التى تمتاز بها طبقة عن أخرى فى سلم الخلائق ، كما أننا لو حاولنا أن نحلل بعض هذه المشاعر لوجدناها أقرب إلى النقص منها إلى الكمال(٢) .

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد نص الدعوى لصفتى السمع والبصر .

(٢) راجع دكتور طـــه الدسوقى الجانب الإلهى فى فكر الإمام الغزالى ص ٢٦٩ ط ١٩٨٧ م

ولذا يقول الإمام الغزالى فى المقصد الأسنى « للعبد من حيث الحس حظ فى السمع ، لكنه قاصر ... وإنما حظه الدينى منه أمران :

أحدهما : أن يعلم أن الله سميع فيحفظ لسانه .

والثانى : أن يعلم أنه لم يخلق له السمع إلا ليسمع كلام الله تعالى فى كتابه الذى أنزله ، فيستفيد به الهداية إلى طريق الله ، فلا يستعمل سمعه إلا فيه .. كما يقول : « حظ العبد من حيث الحس فى وصف البصر ظاهر ، لكنه ضعيف قاصر ... وإنما حظه الدينى منه أمران :

أحدهما : أن يعلم أنه خلق له البصر لينظر إلى الآيات وعجائب الملكوت والسموات ، فلا يكون نظره إلا عبرة .

والثانى : أن يعلم أنه بمرأى من الله تعالى ومسمع ، فلا يستهين بنظره إليه واطلاعه عليه ، ومن أخفى عن غير الله ما لا يخفيه عن الله تعالى فقد استهان بنظرة الله تعالى .

والمراقبة إحدى ثمرات الإيمان بهذه الصفة ، فمن قارب معصية وهو يعلم أن الله تعالى يراه فما أجرأه وما أخسره !!

وإن ظن أن الله تعالى لا يراه فما أكفره[1] !!!

وهكذا يحرر الإمام الغزالى بالدليل القطعى أن الله سميع بصير ومن هذين الاسمين يثبت لله تعالى أصل الاشتقاق فيهما السمع والبصر ، وهذا يسلمنا إلى نص الصفة السابعة .

---

(١) الإمام الغزالى المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ص٦٦ تحقيق الشيخ أحمد قبانى ط بيروت دار الكتب العلمية .

الصفة السابعة : الكلام

ندعى أن صانع العالم متكلم ، كما أجمع عليه المسلمون ، واعلم أن من أراد إثبات الكلام ، بأن العقل يقضى بجواز كون الخلق مرددين تحت الأمر والنهى ، وكل صفة جائزة فى المخلوقات ، تستند إلى صفة واجبة فى الخالق فهو شطط ، إذ يقال له : إن أردت جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق ، الذين يتصور منهم الكلام فسلم .

وإن أردت جوازه على العموم من الخلق والخالق فقد أخذت محل النزاع مسلماً فى نفس الدليل ، وهو غير مسلم .

ومن أراد إثبات الكلام بالإجماع ، أو بقول الرسول فقد سام نفسه خطة خسف ، لأن الإجماع يستند إلى قول الرسول عليه السلام .

ومن أنكر كون البارى متكلما فبالضرورة ينكر تصور الرسول ، إذ معنى الرسول المبلغ لرسالة المرسل ، فإن لم يكن الكلام متصوراً فى حق من أدعى أنه مرسل ، كيف يتصور الرسول ؟!

ومن قال : أنا رسول الأرض أو رسول الجبل إليكم فلا يصغى إليه لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والأرض ، ولله المثل الأعلى ، ولكن من يعتقد استحالة الكلام فى حق الله تعالى ، استحال منه أن يصدق الرسول ، إذ المكذب بالكلام لابد أن يكذب تبليغ الكلام ، والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام ، والرسول عبارة عن المبلغ .

فلعل الأقوم منهج ثالث هو الذى سلكناه فى إثبات السمع والبصر ، فى أن الكلام للحى إما أن يقال : هو كمال ، أو يقال : هو نقص أوهو لا نقص ولا كمال ، فثبت بالضرورة أنه كمال ، وكل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود ، للخالق بطريق الأولى كما سبق .

فإن قيل : الكلام الذى جعلتموه منشأ نظركم هو كلام الخلق ، وذلك إما أن يراد به الأصوات والحروف أو يراد به القدرة على إيجاد الأصوات والحروف فى نفس القادر ، أو يراد به معنى ثالث سواهما .

فإن أريد به الأصوات والحروف فهى حوادث ، ومن الحوادث ماهى كمالات فى حقنا ، ولكن لا يتصور قيامها فى ذات الله سبحانه وتعالى ، وإن قام بغيره لم يكن هو متكلما به ، بل كان المتكلم به المحل الذى قام به .

وإن أريد به القدرة على خلق الأصوات فهو كمال ، ولكن المتكلم ليس متكلما باعتبار قدرته على خلق الأصوات فقط ، بل باعتبار خلقه الكلام فى نفسه ، والله تعالى قادر على خلق الأصوات ، فله كمال القدرة ، ولكن لا يكون متكلما به ، إلا إذا خلق الصوت فى نفسه ، وهو محال ، إذ يصير به محلا للحوادث ، فاستحال أن يكون متكلماً .

وإن أريد بالكلام أمر ثالث ، فليس بمفهوم وإثبات ما لا يفهم محال .

قلنا : هذا التقسيم صحيح ، والسؤال فى جميع أقسامه معترف به إلا فى إنكار القسم الثالث ، فإنا معترفون باستحالة قيام الأصوات بذاته ، وباستحالة كونه متكلما بهذا الاعتبار ، ولكنا نقول : الإنسان يسمى متكلما باعتبارين :

أحدهما بالصوت والحرف .

والآخر : بكلام النفس الذى ليس بصوت وحرف ، وذلك كمال ، وهو فى حق الله تعالى غير محال ، ولا هو دال على الحدوث ، ونحن لا نثبت فى حق الله تعالى إلا كلام النفس ، وكلام النفس لا سبيل إلى إنكاره

فى حق الإنسان زائدا على القدرة والصوت ، حتى يقول الإنسان زورت البارحة فى نفسى كلاماً ، ويقال فى نفس فلان كلام ، وهو يريد أن ينطق به .

ويقول الشاعر :

لا يعجبنك من أثير خطه حتى يكون مع الكلام أصيلا
إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وما ينطق به الشعراء يدل على أنه من الجليات التى يشترك كافة الخلق فى دركها ، فكيف ينكر ؟

فإن قيل : كلام النفس بهذا التأويل معترف به ، ولكنه ليس خارجا عن العلوم والإرادات ، وليس جنسا برأسه البتة ، ولكن ما يسميه الناس كلام النفس وحديث النفس هو العلم بنظم الألفاظ والعبارات ، وتأليف المعانى المعلومة على وجه مخصوص . فليس فى القلب إلا معانى معلومة وهى العلوم ، وألفاظ مسموعة هى معلومة بالسماع ، وهو أيضا علم معلومه اللفظ ، ويضاف إليه تأليف المعانى والألفاظ على ترتيب ، وذلك فعل يسمى فكراً ، وتسمى القدرة التى عنها يصدر الفعل قوة مفكرة ، فإن أثبتم فى النفس شيئاً سوى نفس الفكر ، الذى هو ترتيب الألفاظ والمعانى وتأليفها ، وسوى القوة المفكرة ، التى هى قدرة عليها ، وسوى العلم بالمعانى ، مفرقها ومجموعها ، وسوى العلم بالألفاظ المرتبة من الحروف ، مفرقها ومجموعها ، فقد أثبتم أمرا منكراً لا نعرفه . وإيضاحه أن الكلام إما : أمر ، أو نهى ، أو خبر أو استخبار .

— أما الخبر : فلفظ يدل على علم فى نفس المخبر ، فمن علم الشىء ، وعلم اللفظ الموضوع للدلالة على ذلك الشىء — كالضرب مثلا ، فإنه

معنى معلوم يدرك بالحس ، ولفظ الضرب الذى هو مؤلف من الضاد والراء والباء ، الذى وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس وهى معرفة أخرى ، وكان له قدرة على اكتساب هذه الأصوات بلسانه ، وكانت له إرادة الدلالة ، وإرادة لاكتساب اللفظ .

ثم منه قوله ضرب ، ولم يفتقر إلى أمر زائد على هذه الأمور ، وكل أمر قدرتموه سوى هذا فنحن نقدر نفيه ، ويتم مع ذلك قوله : ضرب ؛ ويكون خبرا وكلاما .

— وأما الاستخبار : فهو دلالة على أن فى النفس طلب معرفة .

— وأما الأمر : فهو دلالة على أن فى النفس طلب فعل المأمور ، وعلى هذا يقاس النهى وسائر أقسام الكلام ، ولا يعقل أمر آخر خارج عن هذا .

وهذه الجملة فبعضها محال عليه كالأصوات ، وبعضها موجود كالإرادة والعلم والقدرة ، وأما ما عدا هذا فغير مفهوم .

والجواب أن الكلام الذى نريده معنى زائد على هذه الجملة ، ولنذكره فى قسم واحد من أقسام الكلام . وهو الأمر ، حتى لا يطول الكلام .

فنقول : قول السيد لغلامه قم ؛ لفظ يدل على معنى ، والمعنى المدلول عليه فى نفسه هو الكلام ، وليس ذلك شيئاً مما ذكرتموه ولا حاجة إلى الإطناب فى التقسيمات ، وإنما يتوهم رده إما إلى إرادة المأمور [١] ، أو إلى إرادة الدلالة .

ومحال أن يقال : هو إرادة الدلالة ، لأن الدلالة تستدعى مدلولا ، والمدلول غير الدليل وغير إرادة الدلالة .

---

(١) فى بعض الطبعات الأمر .

ومحال أن يقال : إنه إرادة الأمر ، لأنه قد يأمر وهو لا يريد الامتثال بل يكرهه ، كالذى يعتذر عند السلطان الهام بقتله توبيخا له على ضرب غلامه ، بأنه إنما ضربه لعصيانه ، وآيته أنه يأمره بين يدى الملك فيعصيه ، فإذا أراد الاحتجاج[١] به ، وقال للغلام بين يدى الملك : قم ، فإنى عازم عليك بأمر جزم لاعذر لك فيه ، ولا تأويل[٢] ، وهو لايريد أن يقوم فهو فى هذا الوقت آمر بالقيام قطعا ، وهو غير مريد القيام قطعاً ، فالطلب الذى قام بنفسه الذى دل لفظ الأمر عليه هو الكلام ، وهو غير إرادة القيام ، وهذا واضح عند المنصف .

فإن قيل : هـذا الشخص ليس بآمر على الحقيقة ، ولـكنه موهم[٣] أنه آمر . .

قلنا : هذا باطل من وجهين :

أحدهما : أنه لولم يكن أمراً لما تمهد عذره عند الملك ، ولقيل له : أنت فى هذا الوقت لا يتصور منك الأمر ، لأن الأمر هو طلب الامتثال ، ويستحيل أن تريد الآن الامتثال ، وهو سبب هلاكك ، فكيف تطمع فى أن تحتج بمعصيته لأمرك ؟ . وأنت عاجز عن أمره ، إذ عاجز عن إرادة ما فيه هلاكك ، وفى امتثاله هلاكك .

ولا شك فى أنه قادر على الاحتجاج ، وأن حجته قائمة وممهدة لعذره ، وحجته بمعصية الأمر ، فلولا تصور الأمر مع تحقق كراهته[٤]

---

(١) أى بعصيانه أمره .

(٢) فى بعض الطبعات ولايريد أن تقوم .

(٣) فى بعض الطبعات يوهم .

(٤) فى بعض الطبعات كراهة .

الامتثال ، لما تصور احتجاج السيد بذلك البتة ، وهذا قاطع فى نفسه لمن تأمله .

الثانى : هو أن هذا الرجل لو حكى الواقعة للمفتين وحلف بالطلاق الثلاث أنى أمرت العبد بالقيام بين يدى الملك بعد جريان عتاب الملك ، فعصى ، لأفتى كل مسلم بأن طلاقه غير واقع ، وليس للمفتى أن يقول : أنا أعلم أنه يستحيل أن تريد فى مثل هذا الوقت امتثال الغلام ، وهو سبب هلاكك ، والأمر هو إرادة الامتثال ، فإذاً ما أمرت .

هذا لو قاله المفتى فهو باطل بالاتفاق ، فقد انكشف الغطاء ، ولاح وجود معنى هو مدلول اللفظ زائداً على ما عدوه من المعانى .

ونحن نسمى ذلك كلاماً ، وهو جنس مخالف للعلوم والإرادات ، والاعتقادات ، وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعالى، بل يجب ثبوته فإنه نوع كمال[1] ، فإذا هو المعنى بالكلام القديم .

وأما الحروف فهى حادثة ،وهى دلالات على الكلام، والدليل غير المدلول ، ولا يتصف بصفة المدلول ، وإن كانت دلالته ذاتية كالعالم ، فإنه حادث ، ويدل على صانع قديم ، فمن أين يبعد أن تدل حروف حادثة على صفة قديمة . ؟ مع أن هذه دلالة بالاصطلاح .

ولما كان كل كلام النفس دقيقا زل عن ذهن أكثر الضعفاء فلم يثبتوا إلا حروفاً وأصواتاً ، ويتوجه لهم على هذا المذهب أسئلة واستبعادات، نشير إلى بعضها ليستدل بها على طريق الدفع فى غيرها :

الأول : قول القائل : كيف سمع موسى كلام الله تعالى ؟ أسمع

---

(١) ورد النص فى بعض الطبعات كلام ولا يصح به المعنى .

صوتاً وحرفاً ؟ فإن قلتم ذلك، فإذا لم يسمع كلام الله . فإن كلام الله ليس بحرف ولا صوت ، وإن لم يسمع حرفاً ولا صوتاً ، فكيف يسمع ماليس بحرف ولا صوت . ؟

قلنا : سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت .

فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى ؟ كلام من لا يفهم المطلوب من سؤال كيف ، وأنه ماذا يطلب به ، وبماذا يمكن جوابه ، فليفهم ذلك حتى تعرف استحالة السؤال .

فنقول : السمع نوع إدراك ، فقول القائل : كيف سمع ؟ كقول القائل : كيف أدركت بحاسة الذوق حلاوة السكر؟ وهذا السؤال لا سبيل إلى شفائه إلا بوجهين :

أحدهما : أن نسلم سكراً إلى هذا السائل حتى يذوقه ويدرك طعمه وحلاوته ، فنقول : أدركناه كما أدركته أنت الآن ، وهذا هو الجواب الشافى والتعريف التام .

والثانى : أن يتعذر ذلك إما لفقد السكر ، أو لعدم الذوق فى السائل للسكر ، فنقول : أدركت طعمه كما أدركت أنت حلاوة العسل ، فيكون هذا جواباً صواباً من وجه . وخطأ من وجه .

أما وجه كونه صواباً فإنه تعريف بشىء يشبه المسئول عنه من وجه ، وإن كان لا يشبهه من كل الوجوه وهو أصل الحلاوة ، فإن طعم العسل يخالف طعم السكر وإن قاربه من بعض الوجوه ، وهو أصل الحلاوة ، وهذا غاية الممكن ، فإن لم يكن السائل قد ذاق حلاوة شىء أصلا تعذر جوابه ، وتفهيم ما سأل عنه ، وكان كالعنيين يسأل عن لذة الجماع وقط ماأدركه ، فيمتنع تفهيمه ، إلا أن نشبه له الحالة التى يدركها المجامع بلذة

الأكل فيكون خطأ من وجه ، إذ لذة الجماع والحالة التي يدركها المجامع لا تساوي الحالة التي يدركها الآكل إلا من حيث إن عموم اسم اللذة قد يشملها[1] ، فإن لم يكن قد التذ بشيء قط ، تعذر أصل الجواب .

وكذلك من قال : كيف سمع كلام الله تعالى ؟ فلا يمكن شفاؤه في السؤال إلا بأن نسمعه كلام الله تعالى القديم وهو متعذر ، فإن ذلك من خصائص الكليم عليه السلام ، فنحن لا نقدر على إسماعه . أو نشبه ذلك بشيء من مسموعاته ، وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى ، فإن كل مسموعاته التي ألفها أصوات ، والأصوات لا تشبه ما ليس بأصوات فيتعذر تفهيمه .

بل الأصم لو سأل وقال : كيف تسمعون أنتم الأصوات ، وهو ما سمع قط صوتاً ، لم نقدر على جوابه ، فإنا إن قلنا : كما تدرك أنت المبصرات ، فهو إدراك في الأذن كإدراك البصر في العين ، كان هذا خطأ ، فإن إدراك الأصوات لا يشبه إبصار الألوان ، فدل أن هذا السؤال محال .

بل لو قال القائل : كيف يرى رب الأرباب في الآخرة ؟ كان جوابه محالا لا محالة ، لأنه يسأل عن كيفية ما لا كيفية له ، إذ معنى قول القائل : كيف هو ؟ أي : مثل أي شيء هو مما عرفناه ؟ فإن كان ما يسأل عنه غير مماثل لشيء مما عرفه ، كان الجواب محالا ، ولم يدل ذلك على عدم ذات الله تعالى .

فكذلك تعذر هذا ، لا يدل على عدم كلام الله تعالى ، بل ينبغي أن يعتقد أن كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شيء ، كما أن ذاته ذات قديمة ليس كمثلها شيء ، وكما ترى ذاته رؤية تخالف رؤية الأجسام

---

(١) في بعض الطبعات ورد لفظ النص هنا شملها .

والأعراض ولا تشبهها ، فيسمع كلامه سماعاً يخالف الحروف والأصوات ولا يشبهها .

الاستبعاد الثاني : أن يقال : كلام الله سبحانه حال في المصاحف أم لا ؟ فإن كان حالا فكيف حل القديم في الحادث[1] . ؟ فإن قلتم : لا ، فهو خلاف الإجماع ، إذ احترام المصحف مجمع عليه ، حتى حرم على المحدث مسه ، وليس ذلك إلا لأن فيه كلام الله تعالى .

فنقول : كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف . محفوظ في القلوب ، مقروء بالألسنة .

وأما الكاغد والحبر والكتابة والحروف والأصوات كلها حادثة . لأنها أجسام وأعراض في أجسام ، فكل ذلك حادث .

وإن قلنا : إنه مكتوب في المصحف ، أعني صفة الله تعالى القديم ، لم يلزم أن تكون ذات القديم في المصحف .

كما أنا إذا قلنا : النار مكتوبة في الكتاب ، لم يلزم أن تكون ذات النار حالة فيه ، إذ لو حلت فيه لاحترق المصحف ، ومن تكلم بالنار ، فلو كانت ذات النار بلسانه لاحترق لسانه ، فالنار جسم حار ، وعليه دلالة هي الأصوات المقطعة تقطيعا يحصل منه النون والألف والراء ، فالحار المحرق ذات المدلول عليه ، لا نفس الدلالة .

فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى المدلول لا ذات الدليل ، والحروف أدلة ، وللأدلة حرمة ، إذ جعل الشرع لها حرمة ، فلذلك وجب احترام المصحف لأن ما[2] فيه دلالة على صفة الله تعالى .

---

(١) ورد النص في بعض الطبعات حادث.
(٢) ورد النص في بعض الطبعات لأن فيه .

الاستبعاد الثالث : أن القرآن كلام الله تعالى أم لا ؟ فإن قلتم : لا ، فقد خرقتم الإجماع ، وإن قلتم : نعم فما هو سوى الحروف والأصوات ومعلوم أن قراءة القارىء هى الحروف والأصوات .

فنقول : هاهنا ثلاثة ألفاظ : قراءة ومقروء ، وقرآن :

• أما المقروء — فهو كلام الله تعالى أعنى صفته القديمة القائمة بذاته .

• وأما القراءة : فهى فى اللسان عبارة عن فعل القارىء . الذى كان ابتدأه بعد أن كان تاركا له ، ولا معنى للحادث إلا أنه ابتدأ بعد أن لم يكن ، فإن كان الخصم لا يفهم هذا من الحادث ، فلنترك لفظ الحادث والمخلوق .

ولكن نقول : القراءة فعل ابتدأه القارىء بعد أن لم يكن يفعله ، وهو محسوس .

• وأما القرآن : فقد يطلق ويراد به المقروء .

فإن أريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق . وهو الذى أراده السلف رضوان الله عليهم بقولهم : القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ، أى المقروء بالألسنة .

وإن أريد به القراءة التى هى فعل القارىء ، ففعل القارىء لا يسبق وجود القارىء ، وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث .

وعلى الجملة من يقول ما أحدثته باختيارى من الصوت وتقطيعه وكنت ساكتا عنه قبله فهو قديم ، فلا ينبغى أن يخاطب ويتكلف معه الكلام بل ينبغى أن يعلم أن المسكين ليس يدرى ما يقوله[٢] ، فلا هو يفهم

(١) ورد النص فى بعض الطبعات ويكلف (بغير معه) الكلام .

(٢) ورد النص فى بعض الطبعات : بل ينبغى أن يعلم المسكين أنه ليس يدرى ما يقوله.

معنى الحرف ، ولا هو يعلم معنى الحادث ، ولو علمهما لعلم فى نفسه إذا كان مخلوقاً ، كان ما يصدر عنه مخلوقا ، وعلم أن القديم لا ينتقل إلى ذات حادثة ، فلنترك التطويل فى الجليات ؛ فإن قول القائل : بسم الله ، إن لم تكن السين فيه بعد الباء لم يكن قرآنا بل كان خطأ ، وإذا كان بعد غيره ومتأخراً فكيف يكون قديماً ؟ ونحن نريد بالقديم ما لا يتأخر عن غيره أصلا .

الاستبعاد الرابع : قولهم أجمعت الأمة على أن القرآن معجزة الرسول عليه السلام ، وأنه كلام الله تعالى ، فإنه سور وآيات ولها مقاطع ومفاتح .

وكيف يكون للقديم مقاطع ومفاتح ؟

وكيف ينقسم بالسور والآيات ؟

وكيف يكون القديم معجزة للرسول عليه السلام ؟

والمعجزة هى فعل خارق للعادة ، وكل فعل فهو مخلوق ، فكيف يكون كلام الله تعالى قديماً ؟

قلنا : أتنكرون أن لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقروء أم لا ؟

فإن اعترفتم به فكل ما أورده المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم كقولهم : القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ، أرادوا به المقروء ، وكل ما وصفوه به مما لا يحتمله القديم ككونه : سور أو آيات ، ولها مقاطع ومفاتح ، أرادوا به(١) العبارات الدالة على الصفة القديمة التى هى قراءة ، وإذا صار الاسم مشتركا امتنع التناقض .

---

(١) ورد النص فى بعض الطبعات بها .

فالإجماع منعقد على أن لا قديم إلا الله تعالى ، والله تعالى يقول : «حتى عاد كالعرجون القديم»[1] .

ولكن نقول : اسم القديم مشترك بين معنيين ، فإذا ثبت من وجه لم يستحل نفيه من وجه آخر ، فكذا اسم القرآن[2] ، وهو جواب عن كل مايوردونه من الاطلاقات المتناقضة . فإن أنكروا كونه مشتركا فنقول : أما إطلاقه لإرادة المقروء فدل عليه كلام السلف رضى الله عنهم «إن القرآن كلام الله سبحانه غير مخلوق مع علمهم[3] بأنهم وأصواتهم وقراءتهم وأفعالهم مخلوقة .

وأما إطلاقه لإرادة القراءة فقد قال الشاعر :

ضحوا بأشمط عنوان السجود به
يقطع الليـل تسبيحا وقرآنا[4]

يعنى القراءة .

وقد قال رسول الله — ﷺ — ما أذن الله لشىء إذنه[5] لنبى حسن الترنم بالقرآن ، والترنم يكون بالقراءة .

---

(١) سورة يس من الآية ٣٩

(٢) ورد النص فى بعض الطبعات فكذا يسمى القرآن .

(٣) « « « « العلم

(٤) البيت لحسان بن ثابت شاعر الرسول (ﷺ) والأشمط من بياض شعر رأسه يخالط سواده ، راجع مختار الصحاح ولسان العرب .

(٥) صحيح مسلم بشرح النووى جـ ٦ صـ ٧٩

وقال كافة السلف : القرآن كلام الله غير مخلوق .

وقالوا : القرآن معجزة ، وهى فعل الله تعالى ؛ إذ علموا أن القديم لا يكون معجزاً ، فبان أنه اسم مشترك ، ومن لم يفهم اشتراك اللفظ ، ظن تناقضا فى هذه الإطلاقات .

الاستبعاد الخامس: أن يقال معلوم أنه لا مسموع الآن إلا الأصوات وكلام الله مسموع الآن[1] بالإجماع وبدليل قوله تعالى « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله»[2] .

فنقول : إن كان الصوت المسموع المشرك عند الإجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم بذاته فأى فضل لموسى عليه السلام فى اختصاصه بكونه كليما لله على المشركين وهم يسمعون ؟!

ولا يتصور عن هـذا جواب إلا أن نقول : مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة بالله تعالى ، ومسموع المشرك أصوات دالة على تلك الصفة .

وتبين به على القطع بالاشتراك :

أما فى اسم الكلام ، وهى تسمية الدلالات باسم المدلولات ، فإن الكلام هو كلام النفس تحقيقا ، ولكن الألفاظ لدلالتها عليه أيضا

---

(١) قياس من الشكل الأول :
كلام الله مسموع الآن
ولا مسموع الآن إلا الأصوات
فالكلام الله إلا الأصوات أو فكلام الله الأصوات .

(٢) سورة التوبة الآية ٦

تسمى كلاما كما تسمى علما ، إذ يقال : سمعت علم فلان ، وإنما نسمع كلامه الدال على علمه .

وأما فى اسم المسموع ، فإن المفهوم المعلوم[1] بسماع غيره قد يسمى مسموعا ، كما يقال : سمعت كلام الأمير على لسان رسوله ، ومعلوم أن كلام الأمير لا يقوم بلسان رسوله ، بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الأمير ، فهذا ماأردنا أن نذكره فى إيضاح مذهب أهل السنة فى كلام النفس المعدود من الغوامض ، وبقية أحكام الكلام نذكرها عند التعرض لأحكام الصفات من القسم الثانى إن شاء الله تعالى[2] .

والخلاصة فى هذه الدعوى تتمثل فى النقاط التالية :

ـ الأدلة على ثبوت صفة الكلام لله تعالى .

ـ تفصيل الإمام الغزالى لثبوت صفة الكلام لله تعالى والرد على الشبهة الواردة .

ـ حقيقة الكلام النفسى .

ـ سماع الكلام الإلهى وتفصيل الاستبعادات الواردة .

أولا : الأدلة على ثبوت صفة الكلام لله تعالى :

الله تبارك وتعالى متكلم .

تناول المتكلمون فى الاستدلال على ثبوت صفة الكلام لله تعالى

---

(١) ورد فى بعض الطبعات والمعلوم .

(٢) راجع الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد نص الصفة السابعة من القطب الثانى .

طرقاً متعددة ، وقد تناولها الإمام الغزالى بالبيان والتفصيل بين المقبول والمردود فقال : ندعى أن صانع العالم متكلم ، كما أجمع عليه المسلمون .

واعلم أن من أراد إثبات الكلام ، بأن العقل يقضى بجواز كون الخلق ، مردّدين تحت الأمر والنهى ، وكل صفة جائزة فى المخلوقات ، تستند إلى صفة واجبة فى الخالق فهو شطط »[١] .

وذلك لأن الكلام بالنسبة لله تعالى صفة قديمة قائمة بذاته تعالى منزهة عن الحروف والأصوات خلافاً للمعتزلة القائلين إن كلام الله حادث خلقه فى أجسام ، وخلافاً للفلاسفة القائلين بأنه حادث خلقه الله فى سمع النبى مناماً أو يقظة من غير أن يكون هناك صوت موجود ، وخلافاً للكرامية القائلين بأنه حادث وقائم بذات الله تعالى .

واستدل الغزالى على إثبات هذه الصفة لله تعالى بأن الكلام كمال فى المخلوق فيجب أن يكون كمالا فى الخالق ، وذلك مثل السمع والبصر كما تقدم .

ولذا يقول : فى النص « وأعلم أن من أراد ... »[١]

أى وإن كان العقل يحكم بأن الخلق يجوز فى حقهم أن يكونوا خاضعين للأمر والنهى ، بمعنى أنهم يؤمرون بأشياء ، وينهون عن أشياء أخرى ، وكل صفة جائزة فى حق المخلوقات تستند إلى صفة واجبة للخالق لجواز خضوعهم للأمر والنهى ، يستند إلى قيام هذا الأمر والنهى بذات

---

(١) راجع الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد نص الصفة السابعة من القطب الثانى .

(٢) راجع الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد نص الصفة السابعة من القطب الثانى .

الله تعالى ، قياما واجبا ، والأمر والنهى من أقسام الكلام فيكون الكلام الإلهى واجبا .

وقد رد الغزالى على هذا ، بأن القول بجواز خضوع الناس للأمر والنهى ، إن كان المراد خضوعهم لأمر المخلوق الذى يتصور منه الكلام فهذا أمر مسلم به ، ولكنه يثبت صفة الكلام فى المخلوق فقط ولا يثبتها فى الخالق .

وإن أريد به جواز كونهم مأمورين بصفة عامة ، سواء من الخلق أو الخالق كان معنى ذلك أخذ موضع النزاع مقدمة فى الدليل عليه — فمحل النزاع هو إثبات الكلام — الذى يتضمن الأمر والنهى — لله تعالى ، فكيف يقال فى الاستدلال على ذلك ، بجواز خضوع الناس لأوامر الله ونواهيه وهى من الكلام .

وصغرى الدليل القائلة : الله آمر ، ناه .

حاصلها : الله متكلم ، حيث كان الأمر والنهى كلاما وذلك هو نفس الدعوى «الله تعالى متكلم» .

فقد صارت الدعوى جزءاً من الدليل .

تلك إذن مصادرة على المطلوب أى أخذ الدعوى فى الدليل وهو أمر باطل . هذا هو الأمر الأول كما هو بالنص .

— الأمر الثانى : أنه قد استدل البعض على ثبوت صفة الكلام بالإجماع وقول الرسول عليه السلام . وقد رد الإمام الغزالى على هذا بأن الإجماع يستند إلى قول الرسول — ﷺ — فإن الاحتجاج بالإجماع ، إنما كان ، لأن الرسول — ﷺ — أثبت حجته فى قوله «لاتجتمع أمتى على ضلالة» ولأن الإجماع لا بد وأن يكون مستنداً إلى نص وارد على لسان الرسول — ﷺ — سواء علمنا بهذا النص أو

لم نعلم ، هذا من جانب ومن جانب آخر لا يثبت الكلام بقول الرسول - ﷺ - لأن الإيمان بوقوع الرسالة ، وصدق الرسول - ﷺ - يتوقف على ثبوت صفة الكلام لله تعالى ، فالرسالة كلام ، والرسول - ﷺ - مبلغ هذا الكلام ، فلو لم يكن الله متكلما لما كان مرسلا ، ومن أنكر صفة الكلام فلا يمكن أن يتصور وقوع الرسالة ولا قيام الرسول بتبليغها .

• وخلاصة القول ، أننا لا ينبغى أن نستدل على صفة الكلام ، بما يتوقف على ثبوت تلك الصفة وهو قول الرسول .

ولهذا وذاك يستدل الإمام الغزالى على صفة الكلام بمنهجه الذى سلكه فى الاستدلال على صفتى السمع والبصر كما تبين فيما تقدم ، وأن الكلام إما أن يكون كمالا أو نقصا أو لا هو كمال ولا نقص ، وليس هناك قسم رابع ، ومن المستحيل أن يقال الكلام نقص فى المتكلم ، أو يقال : إنه ليس بكمال أو بنقص ، لما فيه من ارتفاع النقيضين ، فلم يبق إلا القسم الثالث ، وهو أنه صفة كمال ، وكل كمال فى المخلوق الحى فهو ثابت للخالق بطريق الأولى ، فإذا كان من كمال الإنسان أن يكون متكلما ، كان الإله هو الأولى والأحق بهذا الكمال ، فهو سبحانه وتعالى متكلم .

ثانيا : الاعتراض على ثبوت صفة الكلام لله تعالى والرد عليه :

وهذا ما يصوره نص الإمام الغزالى فى قوله «فإن قيل : الكلام الذى جعلتموه منشأ نظركم هـو كلام الخلق ، وذلك إما أن يراد به الأصوات والحروف ، أو يراد به القدرة على إيجاد الأصوات والحروف فى نفس القادر أو يراد به معنى ثالث[1] .

---

(١) راجع الإمام الغزالى المرجع السابق نص الصفة السابعة من القطب الثانى .

وذلك بمعنى أن الكلام الذى هو كمال فى المخلوق إما أن يراد به الأصوات والحروف ، وهذا ليس كمالا فى الخالق ، وإما أن يراد به القدرة على إيجاد الأصوات والحروف، فهذا وإن صح أنه كمال فى الخالق لكن لا يصح أن يكون بذلك متكلما بمعنى قدرته على خلق الأصوات والحروف فى غيره ، لأن المتكلم هو من قام به الكلام ، فاذا قدر على خلق الكلام فى غيره لا يكون هو المتكلم ، وإنما المتكلم هو الناطق بالحروف والأصوات .

وإن أريد بالكلام معنى ثالث غير ما تقدم فما هو هذا المعنى الثالث .

نقول : فأما المعنى الأول والثانى فسلم أن الكلام عليهما لا يكون كمالا فى الخالق ولا يكون الله متكلما على المعنى الثانى إلا أننا نقول إن هناك معنى ثالثا للكلام ، وهو الكلام النفسى القائم بذاته تعالى وهو معنى مفهوم وثابت حتى فى حق الإنسان .

وبياناً لحقيقة هذا الكلام النفسى وإثباتاً لقيامه بذات الله تعالى يقول الإمام الغزالى « إن الإنسان يسمى متكلما باعتبارين : باعتبار قيام الأصوات والحروف به ، وباعتبار قيام الكلام النفسى به ، ولا يمكن أن تنكر حقيقة الكلام النفسى وقيامه بالإنسان كشىء مغاير للحروف والأصوات ، والقدرة على إيجادها فى نفس الإنسان ، فاللغة التى يعبر بها الإنسان عن نفسه ، دالة على إدراكه للكلام النفسى ، فيقول مثلا زورت البارحة فى نفسى كلاماً ، ويقال فى نفس فلان كلام وهو يريد أن ينطق به ويعبر عنه كما يقول الشاعر :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وهذا يدل على أن الكلام النفسى من القضايا الواضحة التى يشترك سائر الخلق فى إدراكها ، فلا وجه لإنكاره وقيامه بالإنسان .

أما الدليل على ثبوت الكلام النفسى لله تعالى ، فهو أنه من الكمالات كما هو واضح ، ولا استحالة فى قيامه بذات الله تعالى ، وليس فيه مايدل على الحدوث لأنه ليس بصوت ولا حرف ، ولما كان من الكمالات التى تقوم بالإنسان — المخلوق — فإن قيامه بذات الله — الخالق أولى ، وبهذا كان متكلما ، فالذى نثبته إذن فى حق الله تبارك وتعالى هو كلام النفس .

ثالثاً : توضيح حقيقة الكلام النفسى :

وهذا ما يصوره نص الإمام الغزالى على لسان المعترض « فإن قيل كلام النفس بهذا التأويل معترف به ، ولكنه ليس خارجاً عن العلوم والإدراكات ... »[1] .

أى فإن قال الخصم إن الكلام النفسى الذى تقولون به إنما هو عبارة عن جملة من العلوم والإدراكات ، وتتمثل فى :

العلم ينظم الألفاظ وتأليف المعانى ، وتتبلور فى أمور ثلاثة :

١ — الفكر وهو تأليف المعانى والألفاظ وذلك فعل النفس .

٢ — القوة المفكرة وهى قدرة الإنسان على ترتيب المعانى والألفاظ .

٣ — العلم بالألفاظ والحروف التى تعلم بالسمع .

فهذه هى الأمور التى تكون فى النفس وليس هناك كلام فيها وقد قيل توضيحاً للمقام ، إن الكلام أمر ونهى وخبر واستخبار .

---

(١) الإمام الغزالى المرجع السابق نفسه .

فالخبر: لفظ يدل على معنى معلوم للمخبر كالضرب مثلا، فالضرب معنى معلوم يدرك بالحس، يدل عليه المخبر بكلمة ضرب الموضوعة لذلك، فالمخبر يقدر على اكتساب الألفاظ الدالة على هذا المعنى وهو يريد ذلك، ويريد الدلالة بهذه الكلمة على ذلك المعنى، وليس هناك شيء وراء هذا المعنى مما يسمى بالكلام النفسي. فالخبر عبارة عن معنى يدل عليه لفظ موضوع للدلالة عليه من شخص قادر على اكتساب هذا اللفظ، وقاصد إلى الدلالة به على معناه وليس هناك شيء وراء المعنى واللفظ، وإرادة الدلالة بأحدهما على الآخر والقدرة على ذلك.

— وأما الاستخبار: فهو لفظ يدل على أن فى النفس طلب معرفة.

والأمر: لفظ يدل على أن فى النفس طلب فعل، والنهى: لفظ يدل على أن فى النفس طلب ترك وإذا كان كل قسم من أقسام الكلام عبارة عن العلم القلبى، واللفظ الدال عليه، والقدرة على اكتساب هذا اللفظ وإرادة الدلالة به على معناه، فإن بعض هذه المعانى الأربعة مستحيل فى حق الله تعالى كالألفاظ، وبعضها واجب له كالعلم والقدرة والإرادة، فليس هناك شيء غير هذه الأمور الأربعة، أى ليس هنـــا ما يسمى بالكلام النفسى؟.

يجيب الإمام الغزالى على ذلك، بأنه لا شك فى وجود الكلام النفسى وهو قسم آخر غير هذه الأقسام السابقة فإذا قال الإنسان لغيره قم، كان ذلك أمراً له بالقيام وهو دال على معنى قائم بنفس الآمر، وهو طلب القيام، وهذا المعنى هو ما يسمى بالكلام النفسى، وليس هذا المعنى هو إرادة الدلالة بلفظ قم على معناه، لأن المدلول وهو المعنى — غير الدال وهو اللفظ — وغير إرادة الاستدلال بهذا اللفظ على معناه، وليس هذا المعنى كذلك هو المعنى المراد للآمر، لأنه قد يأمر بأمر وهو لا يريد

امتثاله ، بل يريد عدم الامتثال للمأمور به ، ولهذا نقول : إن الكلام النفسى الذى وضح فى هذا المقام غير المعنى المراد لشخص الآمر .

أى ولا يقال إن الآمر يدل على إرادة معناه لأن السيد قد يأمر ولا يريد معنى الأمر وهو طلب الامتثال بل قد يكون كارها للامتثال ، وذلك مثل السيد الذى ضرب عبده فشكاه إلى القاضى فقال له لماذا ضربت عبدك فقال له إنه يعصينى والدليل على صدقى أنى آمره أمامك وستجده يعصينى فقال له القاضى افعل . فأمر عبده بشىء فالسيد والحالة هذه لا يريد معنى الأمر ، وهو الامتثال بل يأمره ولا يريد من العبد أن يفعل لأجل أن يكون صادقاً لدى القاضى ، فقد تحقق الأمر ، ولم يتحقق إرادة معنى الأمر ، وعلى ذلك تخلف الأمر عن الإرادة .

فإن قيل : إن أمر السيد لعبده أمام القاضى وهو لا يريد من عبده تحقيق الامتثال ليس أمراً فى الحقيقة ، بل هو أمر صورى لا حقيقة له .

قلنا : جواباً عن ذلك إنه لو لم يكن أمراً حقيقة لما صح أن يكون عذراً لدى القاضى مع أنه أقام الحجة أمام القاضى ، وذلك ما يدل على أن الأمر حقيق لا صورى .

وأيضاً مما يدل على أن هذا الأمر حقيق أن السيد لو أقسم أنه أمر عبده أمام القاضى ، وعصى العبد أمره ، وقال ذلك للمفتى فإنه يفتيه أن يمينه غير واقع ، وليس للمفتى أن يقول له إنك أمرته ولم ترد منه امتثال الأمر .

والخلاصة : أن هناك معنى قائم بالنفس يدل عليه اللفظ ، وهذا المعنى غير العلوم والإدراكات والاعتقادات القائمة بالنفس وهذا غير إرادة معنى الأمر فقد يتخلف عنها بأن يأمر الآمر وهو لا يريد الإمتثال.

كأمر أبى جهل بالإيمان وقد علم الله أنه لا يؤمن وهذا معنى ثابت لله تعالى ، لأنه نوع من أنواع الكمال وهـذا هو ما نسميه بالكلام النفسى القديم .

كما أن الكلام النفسى القائم بذاته تعالى ليس بحرف ولا صوت لأن هذا من شأن الحوادث وهو الكلام اللفظى ، لأن اللفظى دل على الكلام النفسى والدليل غير المدلول ولا يتصف المدلول بصفة الدال ، ولذا فإن هذه الحروف حادثة ، ولكنها تدل على الكلام النفسى القائم بذات الله تعالى دلالة ذاتية ، وذلك كما يدل العالم الحادث على صفة الوجود القديمة لله تبارك وتعالى .

رابعاً : سماع الكلام الإلهى وتحليل الإستبعادات الواردة:

وبعد أن انتهى الإمام الغزالى من مناقشة المنكرين للكلام النفسى يتصدى إلى جماعة أخرى قد يشاركون الجماعة الأولى فى نفى الكلام النفسى وعدم التسليم به ، ولكنهم يخالفون جميع العقلاء حين أثبتوا لله تعالى كلاماً بالحرف والصوت .

وتتركز هذه القضية فى عـدة شبه من المنكرين لصفة الكلام موجهة إلى المثبتين لها ، وتدور حول سماع موسى عليه السلام لكلام الله تعالى وحول القرآن الكريم باعتباره كلام الله تعالى، ونتناول فيما يلى هذه الشبه والإستبعادات وكشف الإمام الغزالى لمواضع الوهم فيها حتى تظهر جلية للمدركين .

— الاستبعاد الأول والرد عليه :

• يقول الخصم كيف سمع موسى — عليه السلام — كلام الله فهل سمع صوتا وحرفاً أو لا . ؟

فإن كان الأول فموسى لم يسمع كلام الله ، لأنه ليس بحرف ولاصوت وإن كان الثانى فكيف يسمع موسى ما ليس بحرف ولاصوت ؟

— ويجيب الإمام الغزالى على ذلك ، بأن موسى — عليه السلام — إنما سمع الكلام النفسى القديم القائم بذات الله تعالى أما السؤال بكلمة كيف لمعرفة كيفية سماعه لهذا الكلام النفسى القديم فهـــو سؤال من لايعرف المراد بهذه الكلمة ، ولايعرف كيفية الجواب عنها ، وما إذا كان السؤال بها يمكن أن يكون فى هذا المقام أم لا .

لأن السمع نوع من الإدراك ، وقد قاس الخصم حالة الغائب على الشاهد ، وفاته أن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شىء ، فكما أن ذاته قديمة لايشبهها شىء وكما ترى ذاته رؤية تخالف رؤية الأجسام والأعراض فكذلك سماع موسى — عليه السلام — كلام الله سماعاً يخالف سماع بعضنا من بعض ، فالله تبارك وتعالى خلق فى موسى إدراكاً وفهما لكلام الله تعالى من غير حرف وصوت بطريقة يدبرها الله تعالى له .

— الاستبعاد الثانى والرد عليه :

• يقول الخصم هل كلام الله تعالى موجود فى المصاحف أم لا ، وحال فيها أم لا . ؟

فإذا قيل بوجوده فى المصاحف ، فكيف يحل القديم فى الحادث ، وإذا قيل بعدم وجوده فيها كان ذلك خرقا للإجماع ، حيث أجمــــع

المسلمون على تكريم المصاحف ، وألا يمسها إلا طاهر ، وذلك لتضمنها لكلام الله تعالى .

— ويجيب الإمام الغزالى على ذلك بأن كلام الله تعالى المكتوب فى المصاحف دال على الصفة القديمة ولذلك يقال كلام الله مكتوب فى المصاحف مقروء بالألسنة ، ولا نعنى أن المكتوب والمقروء ، هو الصفة القديمة ، وذلك لا يقتضى أن يحل الكلام القديم فى الورق الحادث، فمثلا تدل حروف كلمة النار على النار الحسية ، باعتبارها جسما ملتهبا ، فإذا وجدت كلمة النار فى كتاب فإنه لا يلزم وجود النار نفسها فيه . وإلا لاحترق الكتاب ، ولهذا قلنا إن وجود الألفاظ الدالة على وجود كلام الله تعالى لا يستلزم وجود صفة الكلام القديمة فى المصحف الحادث أى لا يحل القديم فى الحادث .

ومثل ذلك ما يقال النار حالة فى اللسان فالمراد الدال على النار لا النار نفسها وإلا احترق اللسان ، واحترام المصحف ، إنما كان لأنه يشتمل على الألفاظ الدالة على كلام الله تعالى ، وقد جعل الشرع له حرمة ، لهذا الأمر ومن هنا وجب احترامه .

— الاستبعاد الثالث والرد عليه :

• قال المنكرون لصفة الكلام إن القرآن إما أن يكون كلام الله أو ليس بكلام الله ، فإذا قيل بالثانى كان ذلك خرقا للإجماع ، وإذا قيل إنه كلام الله . فمن المعلوم أن قارىء القرآن لا يقرأ إلا حروفا وأصواتا ، فالقرآن إذن حروف وأصوات ، أى أن كلام الله ليس إلا تلك الحروف والأصوات ، وذلك خلاف ما تقدم من الصفة النفسية القديمة التى ليست بحرف ولا صوت .

— ويجيب الإمام الغزالى رداً على هذا الاستبعاد أن هنا ثلاثة ألفاظ : مقروء — وقرآن — وقراءة .

• فالمقروء : هو كلام الله تعالى القديم أى صفته القديمة القائمة بذاته تعالى .

• والقراءة : هى الفعل الذى يفعله القارىء بلسانه بعد أن كان صامتا ، وهى حادثة قطعاً .

• وأما القرآن : فهو لفظ مشترك يطلق حقيقة على الصفة القديمة وعلى الكلام اللفظى الدال عليها ، أى يطلق ويراد به المقروء ، أى كلام الله القديم المقروء بالألسنة وبهذا الاعتبار روى عن السلف أن القرآن كلام الله غير مخلوق .

وقد يطلق ويراد به القراءة وبهذا يكون حادثا ، لأن القراءة فعل كان بعد أن لم يكن ، والفعل لا يكون إلا متأخراً عن الفاعل ، فيكون حادثا ، وبهذا الاعتبار قيل بحدوث القرآن إذا كان بمعنى القراءة ، أى ، فإن قصد بلفظ — القرآن — القراءة كان مخلوقا ، وإن قصد به — المقروء — كان هو كلام الله القديم وهو الكلام النفسى .

— الاستبعاد الرابع والرد عليه :

• قولهم أجمعت الأمة على أن القرآن معجزة للرسول — عليه السلام — وأنه كلام الله تعالى فإنه سور وآيات ولها مقاطع ومفاتح ، وكيف يكون القديم مقاطع ومفاتح . وكيف ينقسم بالسور والآيات ، وكيف يكون القديم معجزة للرسول — عليه السلام — والمعجزة هى فعل خارق للعادة ، وكل فعل فهو مخلوق ، فكيف يكون كلام الله تعالى قديما ؟

— ويجيب الإمام الغزالي على هذا الاعتراض بما فيه من تفصيلات ليس لهـا محل بعد أن بينا أن القرآن لفظ مشترك ، يطلق على — القراءة — كما يطلق على المقروء .

أما إذا وصفوه بأوصاف تناقض القدم ، كالقول بأنه منقسم إلى سور وآيات ، وبأن له بدايات ومقاطع ، فباعتبار إطلاقه بمعنى القراءة .

ولهذا فليس هناك تناقض فيما وصف به القرآن من هذه الصفات ، لأن بعضها ثابت له بإطلاق ، وبعضها ثابت له بإطلاق آخر ، وعلى هذا فلا وجه لإنكار إطلاق القرآن بالاشتراك اللفظي بين هذين الأمرين أي بين المقروء — والقراءة ، والقراءة حادثة ، والمقروء قديم ، وحين يصف المسلمون أولهم وآخرهم القرآن بأن له سورا لهـا مطلع وختام وله آيات ، ولكل آية بداية وانتهاء ، وله مقاطع وفواصل إلى غير ذلك مما يشتمل عليه .

وقد قال كافة السلف القرآن كلام الله ، وهو المعجزة ، ولما كانت المعجزة فعلا لله لم تكن الصفة القديمة بمعجزة وأرادوا بذلك القراءة التي هي حرف وصوت في محل النطق وبهذا يتضح أن القرآن اسم مشترك ، وأنه لا تناقض فيما وصف به من الأوصاف باعتبار هـــذين الإطلاقين والأمر ظاهر جلي ، والتطويل فيه لا يعدو أن يكون بحثا في الأوليات .

— الاستبعاد الخامس والرد عليه :

يقول الخصم معلوم أنه لا مسموع الآن إلا الأصوات وكلام الله مسموع الآن بالإجماع ، وبدليل قوله تعالى : « وإن أحد من المشركين

استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله »(١) .

— ويجيب الإمام الغزالى على هذا بأن الخصم المكابر لو لم يقر ويصدق بجواز ما تقدم ، فإنه لا يستطيع أن يفرق بين سماع موسى الكلام ربه وبين سماع الكافرين ، لأن الذى يسمعه المشركون من كلام الله عند الإجارة ، إنما هى الألفاظ والكلمات الدالة على الصفة القديمة ، وإلا فلو سمع المشرك الصفة القديمة ، لما كان لموسى — عليه السلام — فضل باختصاصه بالتكليم ، فمسموع موسى هو الصفة القديمة ، ومسموع المشرك هو ألفاظ دالة عليها .

وبهذا يتبين لنا الإطلاق على سبيل الاشتراك فى لفظى الكلام والمسموع . ونحن القائلين بالكلام النفسى الذاهبين إلى أن الكلام يطلق بالحقيقة على كلام الله القديم ، وبالمجاز على الحرف والصوت الدالين عليه ، لانجد صعوبة فى إدراك هذه الخاصية التى اختص الله بها نبيه موسى — عليه السلام — فموسى حين سمع كلام ربه ، إنما سمع كلامه النفسى بكيفيته التى أرادها الله له ، وغير موسى حين يسمع كلام الله ، لا يسمع إلا الحروف والأصوات الدالة عليه وهى حادثة ، ولذا فالقائلون بأن كلام الله هو الكلام الحادث الذى هو أصوات وحروف لا يقدرون أن يميزوا أو يدركوا ما لموسى — عليه السلام — من خاصية اختص بها من بين سائر الخلائق وصار بسببها كليم الله .

ومن كل ما تقدم يتضح أن كلام الله يطلق بالحقيقة على صفته القديمة ، وهذا هو المفهوم من قول السلف رضوان الله عليهم إن كلام الله قديم غير مخلوق .

ويطلق على ما يدل عليه من أصوات وحروف وهو المفهوم من

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الصفة السابعة من القطب الثانى والآية من سورة التوبة رقم ٦

بقول المصطفى — ﷺ — ما أذن الله لشيء كإذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن[١] .

والترنم يكون بالقراءة التي هي أصوات البشر وحروفهم وهي كلام الله عز وجل على المجاز باعتبارها دالة عليه .

وإذا تبينت النسبة بين الصفة القديمة والألفاظ الدالة عليها وتبين إطلاق ألفاظ القرآن والكلام عليهما بالاشتراك كما تبين فيما تقدم فقد زالت الشبه والإشكالات التي تدور حول إثبات الكلام النفسي ، وحول اعتبار القرآن الكريم كلاما لله تبارك وتعالى .

وكما قال الإمام الغزالي « فهذا ما أردنا أن نذكره في إيضاح مذهب أهل السنة في كلام النفس المعدود من الغوامض وبقية أحكام الكلام نذكرها عند التناول لأحكام الصفات »[٢] .

وهذا يسلمنا إلى القسم الثاني من هذا القطب في أحكام الصفات عامة وما يشترك فيها أو يفترق وفيه أربعة أحكام .

ونسأل الله التوفيق والسداد .

---

(١) الحديث رواه الإمام البخاري في صحيحه كتاب فضائل القرآن جـ ٩ ص ٦٨ وأخرجه مسلم جـ ١ ص ٥٤٦ عن أبي هريرة رضي الله عنه .
(٢) الإمام الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد نص الصفة السابعة من القطب الثاني وراجع إحياء علوم جـ ١ ص ١٠٩ وراجع المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى .

القسم الثانى من القطب الثانى

فى أحكام الصفات ويشتمل على الأحكام التالية :

ا ــ الحكم الأول : فى زيادة الصفات على الذات .

ب ــ الحكم الثانى : فى أن صفات المعانى قائمة بذاته تعالى .

حـ ــ الحكم الثالث : فى أن الحوادث لاتقوم بذاته تعالى وأن هذه الصفات كلها قديمة .

د ــ الحكم الرابع : فى أن الأسماء المشتقة من هذه الصفات تجب لله تبارك وتعالى أزلا وأبدا فهى قديمة .

القسم الثانى من هذا القطب

فى أحكام الصفات عامة مايشترك فيها أو يفترق

وهى أربعة أحكام[١] :

— الحكم الأول: إن الصفات السبع التى دللنا عليها ليست هى الذات، بل هى زائدة على الذات، فصانع العالم تعالى عندنا: عالم بعلم، وحى بحياة، وقادر بقدرة وهكذا فى جميع الصفات.

وذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى إنكار ذلك، وقالوا: القديم ذات واحدة قديمة، ولايجوز إثبات ذوات قديمة متعددة وإنما الدليل يدل على كونه عالما قادراً حياً، لاعلى العلم والقدرة والحياة، ولنعين العلم من الصفات حتى لانحتاج إلى تكرير جميع الصفات.

وزعموا أن العالمية حال للذات وليست بصفة، لكن المعتزلة ناقضوا[٢] فى صفتين، إذ قالوا: إنه مريد بإرادة زائدة على الذات،

---

(١) ورد النص فى بعض الطبعات ثلاثة، والحق ما ورد فى بعضها الآخر.

(٢) أى أن المعتزلة ناقضوا أصلهم القائل: إن الصفات أحوال بين الموجود والمعدوم، وذلك مذهب قدمائهم القائل أن الصفات ليست بموجوده ولا معدومة وهؤلاء مثبتو الأحوال والمشهور بإثباتها جماعة البهشمية، أما مذهب المحدثين منهم والفلاسفة فهو نفى الصفات القديمة. أى ناقضوا أصلهم القائل بنفى الصفات الزائدة على الذات وأن القديم ذات واحدة فهو عالم بالذات كما هو مذهب الحكماء.

انظر المواقف جـ٨ ص٤٥ ط الأولى.

وراجع الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد القطب الثانى تحقيق الأستاذ الدكتور / مصطفى عمران جـ٢ ص ٢٦٤ ط ١٩٨٣ م.

ومتكلم بكلام هو زائد على الذات، إلا أن الإرادة يخلقها فى غير محل ، والكلام يخلقه فى جسم جماد ويكون هو المتكلم به .

والفلاسفة طردوا قياسهم فى الإرادة[١] ، وأما الكلام فإنهم قالوا : إنه متكلم بمعنى أنه يخلق فى ذات النبى عليه السلام سماع أصوات منظومة[٢] إما فى النوم وإما فى اليقظة ، ولا يكون لتلك الأصوات وجود من خارج البتة ، بل فى سمع النبى — ﷺ — كما يرى النائم أشخاصا لا وجود لها ، ولكن تحدث صورها فى دماغه، وكذلك يسمع أصواتا لا وجود لها ، حتى إن الحاضر عند النائم لا يسمع ، والنائم قد يسمع ، ويهوله الصوت الهائل ويزعجه ، وينتبه خائفاً مذعوراً ، وزعموا أن النبى — ﷺ — إذا كان على الرتبة العالية[٣] فى النبوة ينتهى صفاء نفسه إلى أن يرى فى اليقظة صوراً عجيبة ، ويسمع منها أصواتا منظومة ، فيحفظها ومن حواليه لا يرون ولا يسمعون .

وهذا المعنى عندهم برؤية الملائكة وسماع القرآن منهم ، ومن ليس فى الدرجة العالية فى النبوة فلا يرى ذلك إلا فى المنام ، فهذا تفصيل مذاهب الضلال ، والغرض إثبات الصفات .

---

(١) أى أن إرادته تعالى عندهم هى نفس علمه بوجه النظام الأكمل، وعلمه نفس ذاته .

(٢) أى أنهم لم ينفوا الكلام كما نفوا بقية الصفات ، بل قالوا : إن له تعالى كلاما زائدا على ذاته ، غير أنه عندهم عبارة عما يخلقه تعالى فى ذات النبى — ﷺ — من سماع الأصوات منظومة فهو حادث مخلوق خلافا لما عليه أهل السنة والجماعة .

انظر المرجع السابق للإمام الغزالى .

(٣) فى بعض الطبعات عالى الرتبة .

والبرهان القاطع هو : أن من ساعد على أنه تعالى عالم فقد ساعد على أن له علماً ؛ فإن المفهوم من قولنا : عالم وله علم واحد[1] ، فإن العاقل يعقل ذاتاً ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك[2] ، فيكون قد عقل صفة وموصوفاً ، والصفة علم مثلا .. وله عبارتان :

احداهما طويلة — وهى أن تقول : هذه الذات قد قام بها علم .

والأخرى وجيزة — وجزت بالتصريف والاشتقاق ، وهى أن الذات عالمة ؛ كما يشاهد الإنسان شخصا ، ويشاهد فعلا ، ويشاهد دخول رجله فى النعل فله عبارة طويلة وهو أن تقول : هذا الشخص رجله داخلة فى نعله ، ووجيزة وهو أن تقول : هو منتعل ، ولا معنى لكونه منتعلا إلا أنه ذو نعل ، ومايظن من أن قيام العلم بالذات يوجب للذات حالة تسمى عالمية هوس محض ، بل العلم هى الحالة ، فلا معنى لكونه عالماً إلا كون الذات على صفة وحال[3] ، وتلك الصفة والحال هى العلم فقط ، ولكن من يأخذ المعانى من الألفاظ فإذا تكررت الألفاظ بالاشتقاق[4] فلابد وأن يغلط ؛ فاشتقاق صفة العالم من لفظ العلم أورث هذا الغلط[5] فلاينبغى أن يغتر به ، وبهذا يبطل جميع ماقيل وطول من العلة والمعلول . وبطلان ذلك جلىّ بأول العقل لمن يتكرر على سمعه ترديد تلك الألفاظ، ومن علق ذلك بفهمه فلا يمكن نزوعه منه إلا بكلام طويل لا يحتمله هذا المختصر .

---

(١) ورد النص فى بعض الطبعات ومن له.

(٢) ورد النص فى بعض الطبعات بفراغ ونقص .

(٣) ورد النص فى بعض الطبعات وحالة .

(٤) ورد النص فى بعض الطبعات بلفظ الاشتقاقات فاشتقاق .

(٥) وهو إثبات حالة للذات تسمى عالمية بسبب قيام العلم بها مع أن العلم فى الحق هى الحالة .

والحاصل هو أنا نقول للفلاسفة والمعتزلة : هل المفهوم من قولنا «عالم» عين المفهوم من قولنا : «موجود» أو فيه إشارة إلى وجود وزيادة[1] ؟

فإن قالوا : لا، فإذن كل من قال : هو موجود عالم ، كأنه قال : هو موجود موجود ، وهذا ظاهر الاستحالة .

وإذا كان في مفهومه زيادة فتلك الزيادة هـل هي مختصة بذات الموجود أم لا ؟.

فإن قالوا : لا ، فهو محال ، إذ يخرج به أن يكون وصفاً له ، وإن كان مختصاً بذاته فنحن لانعني بالعلم إلا ذلك ، وهي الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التي يحسن أن يشتق للموجود بسببه منه اسم العالم ، فقد ساعدتم على المعنى وعاد النزاع إلى اللفظ[2].

وإن أردت إيراده على الفلاسفة قلت : مفهوم قولنا : قادر ، هو مفهوم قولنا : عالم أو غيره[3] ؟ .

فإن كان هو ذلك بعينه، فكأنا قلنا : قادر قادر فإنه تكرار محض[4] وإن كان غيره ، فإذا هو المراد ، فقد أثبتم مفهومين أحدهما يعبر عنه بالقدرة ، والآخر بالعلم ، ورجع الإنكار إلى اللفظ .

فإن قيل :قولكم أمر . مفهومه عين المفهوم من قولكم آ.روناه ،

---

(١) وذلك بمعنى هل معنى الجملتين واحد أو مختلف .
(٢) الكلام هنا موجه إلى المعتزلة.
(٣) ورد اللفظ في بعض الطبعات «أم» .
(٤) أي لايقول به عاقل .

وخبر ، أو غيره ، فإن كان عينه فهو تكرار محض ، وإن كان غيره فليكن له كلام هو أمر ، وآخر هو نهى ، وآخر هو خبر ، وليكن خطاب كل شيء مفارقا لخطاب غيره .

وكذلك[1] مفهوم قولكم : إنه عالم بالأعراض . أهو عين مفهوم قولكم : إنه عالم بالجواهر أو غيره ؟ .

فإن كان عينه فليكن الإنسان العالم بالجواهر عالماً بالعرض بعين ذلك العلم ، حتى يتعلق علم واحد بمتعلقات مختلفة[2] لانهاية لها[3] .

وإن كان غيره فليكن لله علوم مختلفة لانهاية لها ، وكذلك الكلام والقدرة والإرادة . وكل صفة لا نهاية لمتعلقاتها ، ينبغى أن لا يكون[4] لأعداد تلك الصفة نهاية . وهذا محال[5] ، فإن جاز أن تكون صفة واحدة تكون هى الأمر ، وهى النهى ، وهى الخبر ، وتنوب عن هذه المختلفات جاز أن تكون صفة واحدة تنوب عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ، ثم إذا جاز ذلك جاز أن تكون الذات بنفسها[6] كافية ويكون فيها معنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة ، وعند ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة .

---

(١) ورد اللفظ فى بعض الطبعات بلفظ «فكذلك» .

(٢) ورد اللفظ فى بعض الطبعات بلفظ «كثيرة» .

(٣) وهذا ظاهر البطلان .

(٤) ورد اللفظ فى بعض الطبعات بلفظ لا ينبغى أن يكون .

(٥) لأن صفاته تعالى موجودة ، وكل ما هو داخل دائرة الوجود فمحال أن لا يكون له نهاية .

(٦) أى وهى «الذات» أقوى من الصفة .

والجواب : أن نقول هذا السؤال يحرك قطباً عظيماً من إشكالات الصفات ، ولا يليق حلها بالمختصرات ، ولكن إذا سبق القلم إلى إيراده ، فلنرمز إلى مبدأ الطريق فى حله ، وقد كاع عنه أكثر المحصلين وعدلوا إلى التمسك بالكتاب والإجماع ، وقالوا هذه الصفات قد ورد الشرع بها ، إذ دل الشرع على العلم ، وفهم منه الواحد لا محـــالة ، والزائد على الواحد لم يرد فلا نعتقده .

وهذا لا يكاد يشفى ، فإنه قد ورد بالأمر والنهى والخبر ، والتوراة والإنجيل والقرآن ، فما المانع من أن يقال : الأمر غير النهى ، والقرآن غير التوراة ، وقد ورد الشرع بأنه تعالى يعلم السر والعلانية ، والظاهر والباطن ، والرطب واليابس ، وهلم جرا إلى ما يشتمل القرآن عليه .

فلعل الجواب ما نشير إلى مطلع تحقيقه ، وهو أن كل فريق من العقلاء مضطر إلى أن يعترف بأن الدليل قد دل على أمر زائد على وجود ذات الصانع سبحانه ، وهو الذى يعبر عنه بأنه عالم وقادر وغيره ، والاحتمالات فيه ثلاثة : طرفان ، وواسطة ، والاقتصاد أقرب إلى السداد .

أما الطرفان — فأحدهما فى التفريط وهو الاقتصار على ذات واحدة تؤدى جميع هذه المعانى وتنوب عنها كما قالت الفلاسفة .

والثانى : طرف الإفراط وهو إثبات صفات[1] لا نهاية لآحادها من العلوم والكلام والقدر ، وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات ، وهذا إسراف لا صاير إليه إلا بعض المعتزلة وبعض الكرامية .

والرأى الثالث : هــــو القصد والوسط ، وهو أن يقال : المختلفات لاختلافها درجات فى التقارب والتباعد ، فرب شيئين مختلفان بذاتيهما

---

(١) ورد اللفظ فى بعض الطبعات صفة .

كاختلاف الحركة والسكون، واختلاف القدرة والعلم، والجوهر والعرض ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة فلا يختلفان[١] لذاتيهما[٢]، وإنما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغاير التعلق، فليس الاختلاف بين القدرة والعلم كالاختلاف بين العلم بسواد والعلم بسواد آخر أو بياض آخر، ولذلك إذا حددت العلم بحد دخل فيه العلم بالمعلومات كلها.

فنقول: الاقتصاد فى الاعتقاد أن يقال: كل اختلاف يرجع إلى تباين الذوات بأنفسها فلا يمكن أن يكفى الواحد منها وينوب عن المختلفات فوجب[٣] أن يكون العلم غير القدرة، وكذلك الحياة وكذا الصفات السبع، وأن تكون الصفات غير الذات، من حيث إن المباينة بين الذات الموصوفة وبين الصفة أشد من المباينة بين الصفتين.

وأما العلم بالشىء فإنه لا يباين[٤] العلم بغيره إلا من جهة تعلقه بالمتعلق، فلا يبعد أن تتميز الصفة القديمة بهذه الخاصية، وهو أن لا يوجب تباين المتعلقات فيها تباينا وتعدداً.

فإن قيل: أفليس فى هذا قطع دابر الإشكال، لأنك إذا اعترفت باختلاف — ما — بسبب اختلاف المتعلق فالإشكال قائم، فالك والنظر فى سبب الاختلاف[٥]؟

---

(١) ورد اللفظ فى بعض الطبعات ولا يدل فلا وهذا لا يستقيم معه المعنى.

(٢) ورد اللفظ فى بعض الطبعات بذاتيهما.

(٣) ورد اللفظ فى بعض الطبعات فيوجب أى فيوجب ذلك النوع من الاختلاف أن يكون العلم غير القدرة. وهكذا.

(٤) ورد اللفظ فى بعض الطبعات فلا يخالف.

(٥) أى أن مطلق الاختلاف مقتضى للتغاير والتعدد سواء اختلافاً بحسب الذات والمفهوم أم بحسب المتعلق.

فأقول : غاية الناصر لمذهب معين أن يظهر على القطع ترجيح اعتقاده على اعتقاد غيره ، وقد حصل هذا على القطع ، إذ لا طريق إلا واحد من هذه الثلاث ، أو اختراع رابع لا يعقل ، وهذا الواحد إذا قوبل بطرفيه المتقابلين له علم على القطع رجحانه ، وإذا لم يمكن بد من اعتقاد ، ولا معتقد إلا هذه الثلاث ، وهذا أقرب الثلاث فيجب اعتقاده ، وإن بقي ما يحيك في الصدر من إشكال يلزم على هذا ، فاللازم على غيره أعظم منه ، وتحليل الإشكال ممكن ، أما قطعه بالكلية .

والمنظور فيه هي الصفات القديمة المتعالية عن أفهام الخلق ، فهو أمر ممتنع إلا بتطويل لا يحتمله الكتاب ، هذا هو الكلام العام .

وأما المعتزلة : فإنا نخصهم بالاستغراق[1] بين القدرة والإرادة .

---

(١) سبق للإمام الغزالي في النص أن وجه إلزاما للمعتزلة والفلاسفة معاً في قوله : إنا نقول للفلاسفة والمعتزلة هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهوم من قولنا موجود ... ثم وجه إلزاماً للفلاسفة وحدهم في قوله: «وإن أردت إيراده على الفلاسفة ...

وهنا يخص المعتزلة وحدهم باعتراض على مذهبهم في التفرقة بين القدرة والإرادة حيث يزعمون في القدرة أنها عين ذاته ، وفي الإرادة أنها زائدة على الذات وحادثة أي مخلوقة له تعالى لا في محل ، وقد نظم الإمام الغزالي هذا الاعتراض في صورة القياس الاستثنائي كما هو واضح في النص .

راجع دكتور مصطفى عمران تعليقه على الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٧٥ ط ١٩٨٣م

ونقول: لو جاز أن يكون قادراً بغير قدرة جاز أن يكون مريداً بغير إرادة ولا فرقان بينهما[1] .

فإن قيل : هو قادر لنفسه، فلذلك كان قادراً على جميع المقدورات، ولو كان مريداً لنفسه لكان مريداً لجملة المرادات ، وهو محال ، لأن المتضادات يمكن إرادتها على البدل لا على الجمع . وأما القدرة فيجوز أن تتعلق بالضدين .

والجواب أن نقول: قولوا إنه مريد لنفسه ثم يختص ببعض الحادثات المرادات، كما قلتم قادر لنفسه ولا تتعلق قدرته إلا ببعض الحادثات ، فإن جملة أفعال الحيوانات والمتولدات خارجة عن قدرته وإرادته جميعاً عندكم فإذا جاز ذلك فى القدرة جاز فى الإرادة أيضاً .

وأما الفلاسفة فإنهم ناقضوا فى الكلام وهو باطل من وجهين :

— أحدهما : قولهم : إن الله تعالى متكلم ؛ مع أنهم لا يثبتون كلام النفس ، ولا يثبتون الأصوات فى الوجود ، وإنما يثبتون سماع الصوت بالخلق فى آذان النبي من غير صوت من خارج ؛ ولو جاز أن يكون[2] بما يحدث فى دماغ غيره موصوفاً بأنه متكلم ، لجاز أن يكون موصوفاً بأنه مصوت ومتحرك لوجود الصوت والحركة فى غيره وذلك محال .

— والثانى : أن ماذكروه رد للشرع كله ؛ فإن مايدركه النائم

---

(١) حيث كانا من صفات التأثير فالقـدرة للإيجاد والإرادة التخصيص .

(٢) ورد النص فى بعض الطبعات بزيادة ذلك ولا يستقيم معه المعنى .

خيال لا حقيقة له ، فإذا ردت[1] معرفة بكلام[2] الله تعالى إلى التخيل الذى يشبه أضغاث أحلام ، فلا يثق به النبى ولا يكون ذلك علماً .

وبالجملة هؤلاء لا يعتقدون الدين والإسلام ، وإنما يتجملون بإطلاق عبارات احترازاً من[3] السيف ، والكلام معهم فى أصل الفعل، وحدث العالم والقدرة ، فلا نشتغل معهم بهذه التفصيلات .

فإن قيل : أفتقولون إن صفات الله تعالى غير الله تعالى ؟ .

قلنا : هذا خطأ ، فإنا إذا قلنا : الله تعالى ؛ فقد دللنا به على الذات مع الصفات ، لا على الذات بمجردها ؛ إذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قدر خلوها[4] عن صفات الألهية ، كما لا يقال الفقه غير الفقيه ، ويد زيد غير زيد ، ويد النجار غير النجار ، لأن بعض الداخل فى الاسم لا يكون[5] غير الداخل فى الاسم[6] ، فيد زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلا اللفظين محال .

وهكذا : كل بعض ، فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل .

---

(١) ورد النص فى بعض الطبعات رددت .

(٢) » » » » » لكلام .

(٣) ورد النص فى بعض الطبعات بلفظ عن .

(٤) ورد النص فى بعض الطبعات قد أخلوها .

(٥) ورد النص فى بعض الطبعات بلفظ عين ولا يستقيم معها السياق حيث كان الكلام فى نفى الغيرية عن صفاته تعالى بالنسبة لذاته .

(٦) الداخل فى اسم زيد . . أعضاؤه ومكوناته جميعاً وبعض هذا الداخل يده مثلا ومن الواضح أن اليــد ليست مغايرة لهذه الأعضاء والمكونات عضو منها .

ولو قيل الفقه غير الإنسان ، فهو يجوز ولا يجوز أن يقال غير الفقيه ؛ فإن الإنسان لايدل على صفة الفقه ، فلا جرم. يجوز أن يقال: الصفة غير الذات التى تقوم بها الصفة كما يقال : العرض القائم بالجوهر ، غير الجوهر ، على معنى أن مفهوم أسمه غير مفهوم اسم الآخر ، وهذا[1] جائز بشرطين :

أحدهما : أنه لا يمنع الشرع من إطلاقه، وهذا مختص بالله تعالى .

والثانى : أن لا يفهم من الغير ما يجوز وجوده دون الذى هو غيره بالإضافة إليه ، فإنه إن فهم ذلك لم يمكن أن يقال : سواد زيد غير زيد؛ لأنه لا يوجد دون زيد، فإذن قد انكشف بهذا ما هو حظ المعنى وماهو حظ اللفظ ، فلا معنى للتطويل فى الجليات »[2] .

والخلاصة فى أحكام الصفات كما قال الإمام الغزالى تتلخص فى أن لصفات المعانى التى تسمى صفات الذات أحكام أربعة وتتمثل فيما يلى :

الأول : أن هذه الصفات زائدة على الذات .

والثانى : أن هذه الصفات قائمة بذاته تعالى .

والثالث : أن هذه الصفات كلها قديمة .

والرابع : أن الأسماء المشتقة من هذه الصفات صادقة على الله تعالى أزلا وأبداً .

---

(١) ورد النص فى بعض الطبعات بلفظ وهذا حصر .

(٢) راجع الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد القسم الثانى من القطب الثانى تحقيق الأستاذ الدكتور مصطفى عمران جـ ٢ ص ٢٨٠ — ط الأولى ١٩٨٣ م

الحكم الأول : زيادة الصفات على الذات، ويتلخص الحديث فى هذا الحكم فى النقاط والقضايا التالية :

- صفات الله تبارك وتعالى ليست عيناً .
- مذهب المعتزلة والفلاسفة من زيادة الصفات .
- البرهان القاطع على زيادة الصفات .
- إلزام من أهل السنة لإثبات زيادة الصفات .
- معارضة المعتزلة والفلاسفة لإلزام أهل السنة .
- الجواب الأول عن معارضة المعتزلة ومناقشته .
- الجواب الثانى عن معارضة المعتزلة .
- مناقشة المعتزلة فى مذهبهم فى الإرادة والكلام .
- مذهب الفلاسفة فى الكلام وإبطاله .
- صفات الله تبارك وتعالى ليست غير .

— والمتأمل للقضايا التى اشتمل عليها الحكم الأول لزيادة الصفات على الذات يقف على أنه وقع خلاف بين قول أهل السنة كما هو على لسان الإمام الغزالى وقول كل من المعتزلة والفلاسفة فى أن هذه الصفات لها معان زائدة على الذات ، أوهى أحوال واعتبارات لا وجود لها فى الخارج، أوهى عين الذات، مذاهب ثلاثة فى ذلك .

وقد جمع الإمام الغزالى أقوال هؤلاء وأولئك للرد عليهم بحجج قاطعة وبراهين ملزمة مع سوقه لدعواهم مقيما براهينه فى هذا المقام فى أربعة أحكام تضم الحديث عن الصفات الثبوتية « صفات المعانى » .

وقد تناول الحديث في الحكم الأول بالرد على الأقوال المخالفة في زيادة الصفات على الذات بأن هذه الصفات السبع التي دللنا عليها فيما تقدم زائدة على الذات بمعنى أنها ليست عينها، بل هي زائدة عليها، كما أنها ليست غير الذات ، فالله تبارك وتعالى عالم بعلم حي بحياة قادر بقدرة ، ومريد بإرادة ومتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير ببصر وله هذه الأوصاف من هذه الصفات القديمة »[1] .

ويوضح الإمام الغزالي أن هذا الحكم لو تأملناه لوجدناه ظاهراً في بديهة العقل ، فمن يحكم على موجود بأنه عالم ، فإن مقتضى اللغة — في اسم الفاعل هـــذا عالم — يدل على ذات موصوفة بوصف العلم ، ولا يتحقق العالم والعلم في الواقع ونفس الأمر إلا إذا كان هناك معلوم .

وحاصل هذا البيان أن العالم والعلم والمعلوم أمور متلازمة ، فإنه لا يتصور عالم بلا علم ولا علم بلا معلوم ولا معلوم بلا عالم ، بل هـذه الثلاثة متلازمة ، لا نستطيع في بداهة العقل أن نسقط واحداً منها ، وعلى هذا فإنه إذا وصف الله تبارك وتعالى بأنه عالم دل ذلك على أن له علما، وعلمه زائد على ذاته[2] . وهكذا يقال في باقي الصفات .

وكما أن هـذه الصفات ليست عينها فهي ليست غيرا ، ومعنى الغيرية الانفكاك ، فهذه الصفات لا تنفك عن الذات وهي قديمة قدم الذات ، وذلك لأننا حين نتحدث عن الله تبارك وتعالى لا نتحدث عن ذات مجردة عن صفاتها ، وإنما نتحدث عن ذات لها من صفات الجلال والكمال ما استأهلت به حقيقة الألوهية ، ويخطىء غاية الخطأ من يتصور الذات مجردة عن صفاتها .

---

(١) الإمام الغزالي إحياء علوم الدين حـ١ ص١١٥ ط الحلبي ١٩٣٩م

(٢) المرجع السابق .

والشيء العجيب أننا نقر بهذه الحقيقة فى المخلوق وأنه لم ينل هـــذه المرتبة إلا بوصفه ، ولو جردناه أو فصلناه عن هـذا الوصف لم يكن فى الحقيقة مستحقا لشرف مكانته التى هى له بالعلم لا بغيره[1] ، ولله المثل الأعلى ، فحين نتحدث عن الله تبارك وتعالى الخالق لا يمـكن أن نتصوره مجرداً عن صفات الـكمال والجلال .

إن صفات الله تعالى إذاً ، وإن كانت زائدة على الذات ، فهى فى واقع الأمر ليست غيرها ، بمعنى أنه يمكن أن تنفصل عن الذات ، ونتصور الذات مجردة عن تلك الصفات .

وبهذا نستطيع أن نقف على مراد أهل السنة على لسان الإمام الغزالى حين يقول : إن الصفة من صفات الله تبارك وتعالى ليست عين الذات وليست غيرها ، فهى ليست عينها فى المفهوم ، وليست غيرها بحيث يمكن تصور الذات مجردة عن الصفات أى لا يجوز أن توجد الصفات بدون الذات أو توجد الذات بدون الصفات .

---

(١) فمثل هذه الصفات مع الذات مثل الجـــزء مع الـكل فاليد من زيد لا يقال إنها عينه كما لا يقال إنهـا غيره أى منفـكة عنه . كذلك الواحـــد من العشرة ليس هو العشرة ولا يجوز أن ينفك عنها وهى عشرة .

هذا هو مذهب أهل السنة فى هـذه الصفات الثبوتية راجع أستاذنا الدكتور عبد الحميد شقير فى مؤلفه تيسير الاقتصاد بالاشتراك ص٥ ط ١٩٧٥ م وراجع دكتور طه الدسوقى الجانب الإلهى للغزالى ص ٣٠١ ط ١٩٨٨ م .

- مذهب المعتزلة والفلاسفة من زيادة الصفات :

وفى هذه القضية يتناول الإمام الغزالى دعوى الذين خالفوا أهل السنة ، وحقيقة قولهم ثم يرد عليهم بما يدحض قولهم وحقيقة معتقدهم ، فيتناول الحديث عن المعتزلة ثم عن الفلاسفة .

أولا : مذهب المعتزلة فى زيادة الصفات :

ذهب المعتزلة إلى القول بصفات لله تبارك وتعالى ، لكنهم قالوا : إن هذه الصفات هى عين الذات ، أى أن الله قادر بذاته لا بقدرة ، وعالم بذاته لا بعلم ، وهكذا فى باقى الصفات الثبوتية ، ومع إنكارهم وجود صفات قائمة بذاته تعالى قالوا بوجود صفتين من صفات المعانى هما الإرادة والكلام .

فقالوا عن الإرادة : إن الله تبارك وتعالى مريد لكن بإرادة يخلقها لا فى محل ، وهو متكلم بكلام يخلقه فى جسم جماد ، ويكون الله هو المتكلم به ، وقد اختاروا الجماد بالذات ليكون محلا لكلام الله تبارك وتعالى ، حتى لا يلتبس الأمر على السامع ، فالجماد لا يتكلم فيكون المتكلم فى الحقيقة هو الله ، ومحل كلامه هو هذا الجماد ، ولعلهم نادوا بهذا القول من لقاء موسى بربه وسماعه لكلامه ، فظنوا أن الله عز وجل حين كلم موسى ، إنما كلمه بكلام خلقه فى الشجرة ، فالشجرة هى محل كلام الله ، والله متكلم بكلام قائم بغيره والكلام حادث عندهم لأنه مخلوق[1] وعلى هذا يتضح أنهم ناقضوا أصلهم القائل إن الصفات

---

(١) راجع دكتور طه الدسوقى الجانب الإلهى فى فكر الإمام الغزالى ص ٣٠٢

وراجع الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد نص القسم الثانى من القطب الثانى .

أحوال بين الموجود والمعدوم ، وذلك مذهب قدمائهم كما تبين في النص أو ناقضوا أصلهم القائل : بنفى الصفات الزائدة على الذات ، وأن القديم ذات واحد ، فهو عالم بالذات مثلا كما هو مذهب الحكماء[1] .

ثم قالوا بعد ذلك إن القرآن والنصوص الشرعية على الجملة لم تصف الله بالقدرة ولا بالعلم وكذا في سائر الصفات ، وإنما وصفت الله بأنه قادر وعالم ونحن نقف عند حدود الشرع .

ثانيا : مذهب الفلاسفة فى زيادة الصفات :

نادى الفلاسفة والحكماء أن هذه الصفات هى عين الذات حقيقة فليس لها وجود وراء الذات ، وليست أحوالا ولا أمورا اعتبارية واستثنوا من هذه الصفات صفة الكلام فقط حيث قالوا : إنها زائدة على الذات وحادثة فالله هو المتكلم بمعنى أنه خلق فى ذات النبى سماع أصوات وحروف منظومة ولا يكون لتلك الأصوات وجود خارجى بل فى سمع النبى فقط ، كما أن النائم يسمع أصواتاً ويرى أشباحاً لا وجود لها فى الخارج ، والحاضر عند النائم لا يسمع ولا يرى ، وقد يهوله الصوت ويفزعه حتى إذا استيقظ من نومه قام فزعا خائفا .

ثم قال هؤلاء الفلاسفة أن النبى إذا كان عالى المرتبة كمحمد عليه السلام — فإنه قد يرى فى اليقظة صوراً عجيبة ويسمع أصواتاً منظومة وكلاما منسقا مرتبا فيحفظه ، وإذا كان بجواره أحد لا يرى ولا يسمع ، وهذا عندهم هو معنى الوحى .

---

(١) الإيجى المواقف جـ ٨ ص٤٥ ط الأولى وراجع دكتور مصطفى عمران تحقيق الاقتصاد فى الاعتقاد جـ٢ ص٢٦٥ ط ١٩٨٣ م .

وأما إذا كان النبي لم يبلغ الدرجة العليا في النبوة فلا يرى ولا يسمع إلا في المنام[١] .

هذا هو رأى الفلاسفة على نحو ما أورده الإمام الغزالى ، والقارىء لنص الإمام الغزالى يقف على أن القائلين به .

أولا : لا يقولون بأن لله صفة من الصفات ، غير أنهم لم يلتزموا بقولهم ، بل استثنوا صفة الكلام .

ثانيا : أنهم حين قالوا بأن لله كلاما ، فسروه تفسيراً عجيبا ، فقالوا إن الكلام المقصود به إنما هى الأصوات التى يجدها النبى فى مخيلته من غير أن يكون لها واقع محسوس أو فوق المحسوس ، إنها فقط فى مخيلة النبى يسمعها فى يقظته أو منامه على حسب درجته .

وعلى هذا يتضح الفرق بين مذهب المعتزلة والفلاسفة فى النقاط التالية :

أولا : أن الفلاسفة جردوا الإله عن الصفات والأحوال فليست له أحوال وأمور اعتبارية كما يقول المعتزلة ،فواجب الوجود عندهم واحد من كل وجه .

ثانيا : أنهم استثنوا صفة الكلام فقط بخلاف المعتزلة فإنهم استثنوا صفتين هما الإرادة والكلام .

ثالثا : أنهم قالوا إن الكلام ليس مخلوقا فى شجرة كما يقول المعتزلة وإنما هو مخلوق فى أذن النبى

---

(١) راجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد شقير تيسير الاقتصاد بالاشتراك ص ٦ ط ١٩٧٥ م .

هذه أوجه الاختلاف بين المذهبين ، أما وجوه الاتفاق فتتمثل فى عدم زيادة الصفات على الذات إلا فيما استثناه كل منهم كما اتفقوا على أن الله عالم بذاته قادر بذاته إلى آخر الصفات الثبوتية .

— البرهان على زيادة الصفات :

ويتمثل فيما أجاب به أهل السنة على ما ذهب إليه المخالف فى عدم زيادة الصفات ، بأن العقل والشرع قد دل على وجود تلك الصفات وقيامها بالذات .

— أما دلالة العقل ، فلأن خروج العالم من العدم إلى الوجود يدل على إرادة الصانع وقدرته ، لأن ما عليه هذا العالم من نظام وإحكام يدل على علمه تبارك وتعالى .

— وأما دلالة الشرع فلأنه تبارك وتعالى قد نص على وجود تلك الصفات ، قال تبارك وتعالى « ولا يحيطون بشىء من علمه » ، ولأنه قد ورد شرعا إطلاق عالم ، وقادر ومريد . وحى إلى آخر صفات المعانى أى ، لأن ذلك الإطلاق قد ورد شرعاً .

وإذا كان الأمر كذلك فقد وافقونا على أن له علماً قام به وقدرة قامت به وما إلى ذلك ، لأن لفظ عالم أو قادر يدل على ذات قام بها علم ، أو قدرة ، إذ معنى عالم ، وذات قام بها علم واحد ، ومعنى قادر وذات قامت بها قدرة واحدة ، غاية ما فى الأمر أنه قد يدل على هذا المعنى بعبارة وجيزة بسبب التصريف والاشتقاق فيقال : هذا عالم .

وقد يدل على هذا المعنى بعبارة مطولة فيقال: هذا قام به علم ، أو هذا ذو علم .

وما قيل من قبل على لسان المعتزلة إن الشرع قد دل على كونه عالما أو قادراً أو مريداً وهذه أحوال لا صفات .

— يرد عليهم بأنه لامعنى لكونه عالما إلا أنه تعالى موجود على صفة وحال قائمة به ألا وهى العلم فالأحوال والصفات شيء واحد[1] ، كما قال الإمام الغزالى وبهذا يبطل جميع ماقيل وطول من العلة والمعلول[2] .

---

(١) راجع فضيلة الشيخ طاهر عبد المجيد تقريب وتحقيق الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠ ط ١٩٧٠ م وراجع الإمام الغزالى الاقتصاد القسم الثانى من القطب الثانى .

(٢) كما هو فى قول المعتزلة لأهل السنة إن إثباتكم صفات وجودية قائمة بذاته تعالى قديمة، يقتضى تعدد القدماء وأنتم يا أهل السنة قد كفرتم النصارى بثلاث صفات قديمة . هى أقنوم العلم ، وأقنوم الحياة ، وروح القدس ، فما بالكم تثبتون قدماء سبعة أو ثمانية .

قلنا : إن تعدد القدماء المحال هو تعـــدد ذوات قديمة ، أما وجود ذات واحدة لها صفات قديمة فلا شيء فيه ، وليس تكفيرنا للنصارى من جهة إثباتهم صفات قديمة للإله وإنما كفرناهم بقولهم إن أقنوم العلم انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام والانتقال من خواص الذوات فكأنهم بذلك أثبتوا ذاتا قديمة وهذا عين الكفر والشرك بالله .

راجع الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد وراجع الدكتور عبد الحميد شقير المرجع السابق .

— إلزام أهل السنة لإثبات زيادة الصفات :

وجه الإمام الغزالى إلزاما إلى المخالف من نوع الإلزام الأول غير أنه أورده بعبارة أخرى للتدليل على مذهب أهل السنة فى هذا الحكم وأن الصفات زائدة على الذات ، وهى فى الوقت نفسه ليست غيرها .

والإلزام على هذا الاتجاه بوضعه هذا أن نتأمل الوجود الإلهى مع صفة من صفاته كالعلم مثلا ، ثم نقول : هل المفهوم من العلم هو نفس المفهوم من الوجود أم لا ؟.

ويستحيل أن يكون المفهوم من الوجود هو المفهوم من العلم وإلا لجاز الاستغناء بأحدهما عن الآخر ، فيقال حينئذ الله تبارك وتعالى — موجود ، ويفهم منه الموجود العالم ، كما يجوز فى الوقت نفسه كى نعبر عن العلم والوجود أن نقول : الله موجود موجود أو الله عالم عالم للدلالة على مفهوم العلم والوجود ، وهذا أمر لا يقره عقل سليم ، ولا فطرة صحيحة ، وليس الرفض إلا لأن المفهوم من العلم غير المفهوم من الوجود وهو زائد عليه .

وبعد أن ثبت من خلال هذا الشق من الدليل أن مفهوم الصفة زائد على مفهوم الوجود ينتقل الإمام الغزالى بنا إلى الاستدلال على الشق الثانى من المذهب ويتساءل عن المعنى الزائد عن الذات الذى هو الصفة ، هل هو غير الذات أم لا ؟ .

ويستحيل أن يكون غيرها بمعنى أنها توجد بدونه ، إذ لو وجدت بدونه لما كان هذا المعنى وصفا لها ، والحق أن الله تبارك وتعالى موصوف بتلك المعانى الثبوتية ، وهى صفات المعانى التى أثبتناها له تعالى .

فإن أقر المخالف بذلك رجع الخلاف إلى اللفظ المعبر به عن هذا

المعنى ، وتتلخص نتيجة هذا الاستدلال بشقيه على أن الصفات زائدة على الذات ، وأنها فى الوقت نفسه ليست غيرها .

وبإمكان الإمام الغزالى كما صرح فى النص أن يجرى الدليل نفسه بين صفتى العلم والقدرة كى يلزم الفلاسفة الحجة ، وهم الذين أثبتوا العلم بالنسبة لله تبارك وتعالى على أساس أنه عالم بذاته وهو الذى يعلم ذاته ، فهو العلم والعالم والمعلوم .

وإجراء الدليل بين صفتى القدرة والعلم أن نقول: هل مفهوم القدرة هو عين مفهوم العلم ؟ .

ويستحيل أيضا أن يكون مفهومهما واحد ، فدل ذلك على أن هناك مفهوما للقدرة زائدا على مفهوم العلم ، ولا يجوز أن يكون المفهوم من القدرة غير الذات ، بل لا بد أن يكون متصلا بها ، وإلا لما جاز اتصافها به(١) .

ولما كان الإلزام الأول إنما يلزم المعتزلة، وجه الإمام الغزالى الإلزام الثانى إلى الفلاسفة ، وهذا الإلزام بدوره يلزمهم لأنهم إن قالوا: إن العالم عين الذات فليس لهم أن يقولوا إن القادر لا يدل على أمر زائد عن الذات(٢) .

والواقع أن الإلزام الأول أثبت زيادة الصفات على الذات والثانى أثبت تغاير الصفات بعضها عن بعض .

---

(١) راجع دكتور طه الدسوقى الجانب الإلهى فى فكر الإمام الغزالى ص ٣٠٨ ط ١٩٨٨ م .

(٢) راجع الشيخ طاهر عبد المجيد تقريب وتحقيق الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٢ ط ١٩٧٠ م .

وهكذا يقيم الإمام الغزالى استدلاله على مذهبه فى وجه المخالف كما هو موقف أهل السنة منهم على لسان الإمام الغزالى .

— معارضة المعتزلة والفلاسفة لإلزام أهل السنة :

نادى المخالفون لأهل السنة بأنه ليس هناك إلا الذات وحدها ، وليست هناك صفات زائدة عليها ، وقالوا : لو كان اختلاف مفاهيم المشتقات موجباً لاختلاف مصادرها وزيادتها عن الذات لزم أحد أمرين :

— إما أن تكون الصفة الواحدة صفات متعددة .

— وإما أن تكون ذات الله تبارك وتعالى كافية عن الصفات مغنية عنها .

وبيان ذلك أنا قلنا هل المفهوم من قولنا الله آمر هو المفهوم من قولنا الله آمر ناه مخبر أم غيره ؟

وهل المفهوم من قولنا الله عالم بالجواهر هو المفهوم من قولنا الله عالم بالأعراض ؟

لا سبيل إلى القول إن المفهوم واحد ، لأنه لو كان واحداً فى اللفظتين الأولين لكان قولنا « ناه ، مخبر ، تكراراً خالصا لا فائدة فيه .

ولو كان واحداً فى اللفظين الآخرين لكان من علم الجواهر علم الأعراض بنفس ذلك العلم ، ولكان من علم شيئا علم بذلك العلم أموراً لا نهاية لها وهذا محال .

وكذا يقال فى الإرادة والقدرة ، وكل الصفات التى لها تعلقات ، وإذا ثبت أن المفهوم لابد أن يكون غيراً لزم أن يكون الكلام الذى

هو أمر ، غير الكلام الذى هو نهى ، غير الكلام الذى هو خبر ، وأن يكون العلم بالجواهر غير العلم بالأعراض وأن تكون القدرة على إيجاد السماء غير القدرة على إيجاد الأرض وما إلى ذلك .

ويلزم على هذا أن تكون الصفة الواحدة متعددة فيكون لله كلام مختلف وعلوم مختلفة ، وقدر كثيرة ... وتكون الصفة الواحدة صفات متعددة ليس هذا فحسب بل ومختلفة باختلاف التعلق . وأنتم يا أهل السنة لاتقولون بتعدد الصفة الواحدة ، ولو قلتم إن هناك صفة واحدة نابت عن صفات متعددة وأغنت عنها فيكون الكلام صفة واحدة نابت عن الكلام الذى هو أمر والكلام الذى هو نهى والكلام الذى هو خبر ، ومثل ذلك يقال فى العلم ، وإذا صح قولكم هذا فلم لايجوز أن تكون الذات العلية نابت عن جميع الصفات وأغنت عنها لأنها تؤدى مهمتها من غير حاجة إلى وجود تلك الصفات الزائدة عليها ، وهذا هو مذهبنا .

وهذا هو فحوى الإلزام القائم على سبيل المعارضة من المعتزلة والفلاسفة .

— الجواب الأول عن معارضة المخالف ومناقشته :

وقد أجاب أهل السنة عن هذا الاعتراض كما هو على لسان الإمام الغزالى بأن الشرع قد دل على زيادة الصفات على الذات ، وفهم من الشارع عدم تعدد كل صفة ، والإجماع منعقد على ذلك ، فالقول بتعدد الصفة الواحدة مخالف للشرع والإجماع فلا يصح أن يعتقد .

والمتأمل لجواب الإمام الغزالى يقف على أنه يعتمد على قضية بدهية وينطلق منها ، وتتلخص فى أن إثبات الصفة على نحو ماورد بها الشرع الحكيم يشتمل على ثلاثة أشياء :

الأول : دلالة الشرع على زيادة الصفات عن الذات .

الثانى : ما أفاده الشارع من عدم تعدد الصفة الواحدة .

الثالث : انعقاد الإجماع على عدم التعدد للصفة الواحدة .

غير أن الإمام لم يرتض الأمر الثانى ، لأن المخالف اعتمد على الشرع مع أن الشرع لا يؤيده بل بالعكس يفهم منه تعدد الصفة الواحدة لأنه ورد بالأمر والنهى والخبر كما ورد بأن لله كلاماً هو القرآن ، وكلاماً هو الإنجيل ، وكلاماً هو التوراة ، وكل ذلك يفيد تعدد صفة الكلام ، ومثل ذلك يقال فى بقية الصفات التى لها تعلق فيقال إن لله قدرة على خلق السماء ، وقدرة على خلق الأرض ، وغير ذلك كما يقال إن لله علما بالسر وعلما بالجهر ، وعلما بالرطب وعلما باليابس إلى غير ذلك مما اشتمل عليه القرآن .

فما المانع من أن يفهم من الشرع أن لله كلاماً هو أمر ، وكلاماً آخر هو نهى ، وكلاماً آخر هو خبر ، كما قلنا كلاماً هو توراة ، وكلاماً هو إنجيل وكلاماً هو قرآن .

ومن هنا عدل الإمام الغزالى إلى جواب آخر ومحصله .

الجواب الثانى عن معارضة المعتزلة :

إن كل عاقل يدرك أن الدليل قد دل على أمر زائد على وجود ذات الصانع كما تبين فيما تقدم وأن إثبات الصفة على نحو ما ورد به الشرع الحكيم يثبت :

أولا : أصل الاشتقاق ، كالعالم الذى يثبت منه العلم .

وثانيا : أن هناك معنى زائد على الذات ليس هو غيرها .

وهذا الزائد الذى دل الدليل عليه الاحتمالات فيه لاتخلو من واحد من ثلاثة احتمالات كما قال الإمام الغزالى طرفان وواسطة ، والاقتصاد أقرب إلى السداد .

أما الطرفان : — فأحدهما فى التفريط وهو الاقتصاد على ذات واحدة تؤدى جميع هذه المعانى وتنوب عنها كما قالت الفلاسفة .

والثانى : طرف الإفراط ، وهو إثبات صفات لانهاية لآحادها من العلوم والكلام والقدر ، وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات وهذا إسراف لاصاير إليه بعض إلا المعتزلة وبعض الكرامية .

والرأى الثالث : هو القصد والوسط[1] :

— أما القول بالإفراط فهو القول بتعدد الصفة الوحدة بحسب تعدد متعلقاتها ، فيكون لله علوم مختلفة وكلام متعدد بحسب التعلق وهذا فيه إفراط وإسراف فى القول لم يقل به إلا بعض الكرامية وبعض المعتزلة.

— وأما القول بالتفريط ، فهو القول بأن ليس هنـــاك إلا ذات تؤدى مهمات هذه الصفات وتنوب عنها فهو عالم بذاته قادر بذاته إلى آخر ما ذهب إليه أهل السنة من زيادة الصفات وعدم التعدد فى الصفة الواحدة .

وقد نادى بهذا القول الفلاسفة وجمهور المعتزلة .

وأما القصد والوسط فهو ما ذهبنا إليه ، وهو القول بزيادة الصفات

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد نص القسم الثانى من القطب الثانى .

ووحدة كل صفة ، وليس تعلق الصفة موجباً لتعددها واختلافها باختلاف متعلقاتها .

والذى يوازن بين هذه الأمور الثلاثة يقف على أن أفضلها هو حد الاعتدال والتسليم به ، وذلك لأن القائلين بالتفريط عطلوا ذات الله عن صفاته وهذا مسلك يقوم على المكابرة .

والقائلين بالإفراط عددوا فى صفات الله بغير مبرر أو سند .

— أما الواقفون عند حد الاعتدال، فإن قولهم له بيانه حيث يقولون: إن الشيئين إذا وقع بينهما التغاير ، فإن هذا التغاير لا يكون على درجة واحدة ، بل هو فى الحقيقة على نوعين :

أحدهما : يكون مبنيا على أساس التغاير بالذات ، أى أن كلا من الشيئين يخالف الآخر فى حقيقته كالاختلاف بين الحركة والسكون ، والجوهر والعرض ، والذات والصفة ، والقدرة والعلم والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام .

فإن الاختلاف بين كل واحد من تلك إنما هو بحسب الذات ومن ثم يكون كل واحد منهما مباينا للآخر .

وثانيهما : أن يكون الاختلاف والتغاير لا بحسب الذات بل بحسب أمر خارج عنها ، فهذا الاختلاف لا يوجد تعدداً بين المختلفات من حيث الذات لأن الاختلاف خارج عنها ، حيث إن التغاير فيه قائم على اختلاف المتعلق مع الاشتراك فى الحقيقة والماهية كالأمر والنهى اللذين يعودان إلى حقيقة الكلام وكالعلم بقدوم «س» من الناس ، وغياب «ص» ، وزواج «ط» ، وإنجاب «ع» ، وهذه أمور ترجع إلى أصل واحد هو العلم .

فليس ذلك الاختلاف راجعا إلى حقيقة العلم بل إلى خصوص المتعلق

أما حقيقة العلم وهى صفة تنكشف بها الأشياء فهى واحدة ومتحققة فى العلم فيما أشرنا إليه ولا تعدد فيها وإنما التعدد فى متعلقاتها .

والمتأمل فى هذين الأمرين من التغاير يقف على أنه من الممكن أن يحكم على الجانب الأول بالتغاير الحقيقى ، وأن يعود بالنوع الثانى إلى وحدة أصله .

ومن هذا المنطلق نقول : إن المتأمل فى ذات الله وصفاته ، يقف على أن بين كل من الذات والصفات تغايرا بالمفهوم ، ليس هذا فحسب بل إن كل صفة بينها وبين سائر الصفات نفس القدر من التغاير . بخلاف التعلق ، وأنه لا يحدث فى نفس الصفة الواحدة تغاير بالمفهوم .

وعلى كل ما تقدم صح أن نقول : إن لله ذاتا وصفات هى صفات المعانى ، وإن كل صفة من الصفات يندرج تحتها متعلقات لا نهاية لها ، وهى فى نفس الوقت لا تتعدد بتعدد متعلقاتها .

غير أن الإمام الغزالى يرى أن هذا البيان ليس حاسما ولا يقطع دابر الإشكال إذ للمخالف أن يقول : إن الصفة الواحدة يختلف مفهومها بحسب المتعلق فيختلف مفهوم العلم بالرطب عن مفهوم العلم باليابس ، ومتى اختلفت المفاهيم فى الصفة الواحدة بسبب المتعلق أوجب ذلك التعدد فى الصفة فيكون له علوم مختلفة وقدر مختلفة إلى غير ذلك .

وفى هذا المقام يقول الإمام الغزالى جوابا عن هذا الإشكال ما معناه :

إن مذهب أهل السنة هو المذهب الراجح فيجب أن يعتقد ، وذلك لأن الناصر لمذهب معين على مذهب آخر ينبغى عليه أن يظهر وجه رجحانه وقد حصل القطع برجحان مذهب أهل السنة على المذهبين الآخرين اللذين أحدهما كان إفراطاً والآخر كان تفريطاً .

وحيث لا معتقد إلا فى واحد من الثلاثة وجب أن يكون مذهب أهل السنة هو المعتقد لأنه الرأى الوسط والأقرب إلى السداد وإن ورد عليه إشكال فالوارد على غيره أكثر وأكثر .

— مناقشة المعتزلة فى مذهبهم فى الإرادة والكلام :

لبيان موقف أهل السنة مع المعتزلة فى صفتى الإرادة والكلام ، نستطيع أن نقول : لقد تبين مما سبق أن المعتزلة استثنوا الإرادة والكلام من بقية الصفات حين قالوا : إن جميع الصفات عين الذات ما عدا الإرادة والكلام ، فالإرادة زائدة على الذات حادثة خلقها الله فى غير محل[1] .

والكلام زائد على الذات خلقه الله فى جسم صلب[2] .

وهنا وجه الإمام الغزالى إليهم سؤالا ما الفرق بين الإرادة والقدرة .

---

(١) والقول بأن الإرادة لا محل لها باطل ، لأنها عرض والعرض لا بد له من محل يقوم به ، والذى دعاهم إلى ذلك أن الإرادة تسبق أول مخلوق ولم يكن هناك من تقوم به لأنه يسبق المخلوقين خالق الخلق جميعا وهى لا تقوم به لأنها حادثة والحادث لا يقوم به ، راجع دكتور / عبد الحميد شقير المرجع السابق ص ١٤

(٢) والقول بأن صفة الكلام زائدة على الذات وهى حادثة لا تقوم بالله بل تقوم بجسم صلب كالشجرة مثلا باطل لأنه كيف يقوم الكلام بالغير ويكون الله هو المتكلم ، بل المتكلم هو الجسم الذى قام به الكلام ، لأن الصفة لا بد أن تقوم بموصوفها وهذا مدرك ببديهية العقل ، راجع المرجع السابق وراجع الأستاذ طاهر عبد المجيد تقريب وتحقيق الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢١ ط ١٩٧٠م

مع أن كلا منهما صفة تأثير فالقدرة للإيجاد — أى الخلق من العدم والإرادة للتخصيص كما تبين فيما تقدم — فلو جاز أن يكون قادراً بغير قدرة لجاز أن يكون مريداً بغير إرادة إذ لا فرق بينهما ، لكن التالى باطل بالاتفاق بيننا وبينكم ، فبطل ما أدى إليه من كونه قادراً بغير قدرة .

وقد أجاب المعتزلة بمنع الملازمة إذ يجوز أن يكون قادراً بنفسه وليس مريداً بنفسه ، ولهذا كان قادراً على جميع المقدورات ولم يكن مريداً لجميع المرادات «بدليل أن الخير والشر ضدان يستحيل أن يريدهما معاً بل يكون ذلك على البدل بخلاف القدرة فيجوز أن تتعلق بالضدين كخلق «س» من الخلق أبيض وأسود مثلا .

لكن الإمام الغزالى لم يسلم لهم سند المنع، وذلك لأن القدرة كالإرادة لا تتعلق بالضدين معاً بل بأحدهما على سبيل البدل .

وقد أجابوا بناء على مذهبهم بأن هناك فرقاً بين الإرادة والقدرة ، إذ الأولى عندهم خاصة بالخير دون الشر فهو سبحانه وتعالى يريد الخير ولا يريد الشر بخلاف القدرة فإنها تتعلق بإيجاد الخير والشر، فتعلق الإرادة أخص من تعلق القدرة ، لذلك كان قادراً بغير قدرة ومريداً بإرادة ، هذا فحوى قولهم .

وهذا الجواب من المعتزلة غير مسلم، لأن القدرة بالنسبة للمقدورات كالإرادة بالنسبة للمرادات ، فكما لا يجوز أن تتعلق الإرادة بالمرادات جميعاً لأن من المرادات المتضادات وترجيح المتضادات فى وقت واحد محال .

كذلك لا يجوز أن تتعلق القدرة بالمقدورات جميعاً لأن من المقدورات المتضادات ، ووجود المتضادات فى وقت واحد محال .

غير أن الإمام الغزالى لم يمنع جواب المعتزلة بما ذكرنا بل أجاب عنهم بمقتضى مذهبهم وتخصيصهم الإرادة والقدرة ببعض الحادثات، فقال على لسان مذهبهم إنه مريد بنفسه ببعض الحادثات المرادات كما قالوا قادر بنفسه ، ويختص إيجاده ببعض الحادثات ، حيث إن جملة أفعال الحيوانات والمتواردات خارجة عن قدرته وإرادته جميعا عندهم .

وعلى هذا فالتفرقة بين القدرة والإرادة على مذهبهم لا مبرر لها .

ولذا فإما أن تساووا بينهما فى أنهما عين الذات، وإما أن تقولوا إنهما زائدتان على الذات .

— مذهب الفلاسفة فى الكلام وإبطاله :

لقد ذهب الفلاسفة إلى نفى وجود الصفات ، وقالوا إن صفات الله عين الذات ، واستثنوا من ذلك صفة الكلام وقالوا إنها حادثة زائدة على الذات ومع ذلك ، قالوا إنه تعالى متكلم والحال أنهم ينفون الكلام النفسى وينفون وجود الصوت ويقولون إن معنى كون الله متكلما أنه خالق الصوت والحروف فى سمع النبى يقظة أو مناما من غير أن يكون لهذا الصوت وجود فى الخارج أشبه بكلام النائم ، وهذا القول باطل من وجهين :

الوجه الأول : أنه لو جاز أن يكون الله متكلما بسبب ما يخلق من الصوت فى سمع النبى لجاز ان يكون موصوفا بأنه مصوت لوجود الصوت فى غيره ، وذلك محال .

الوجه الثانى : لو كان الشرع هو ما يسمعه النبى مناماً أو يقظة من غير أن يكون لذلك وجود فى الخارج لكان الشرع خيالا مثل ما يدركه النائم فى نومه ، ولو كان الشرع خيالات يشبه أضغاث الأحلام لا حقيقة

ولا وجود له فى الخارج لما صدق الرسول به ، ولما كان علما قبله الناس، ثم قال الإمام الغزالى إن هؤلاء الفلاسفة لا دين لهم وإنما هم يستترون باسم الإسلام خوفا من السيف يعلو رقابهم ، كما يرى أن الخلاف معهم فى مسألة الصفات ليس هو المقصود بالذات وإنما هو من الفرعيات ، وإنما بيت القصيد فيما ذهبوا إليه من قدم العالم ونفى إرادة الله واختياره وهذا يذكرنا بالمسائل التى كفرهم فيها الإمام الغزالى علاوة على ما بدعهم فيه ، فلا ينبغى أن نتكلم معهم فى الفرعيات .

— صفات الله تعالى ليست « غير » :

وهذا الأمر وضحه الإمام الغزالى على لسانهم فى قوله فإن قيل : أتقولون إن صفات الله تعالى غير الله تعالى ؟

قلنا : هذا خطأ ، فإنا إذا قلنا : الله تعالى ، فقد دللنا به على الذات مع الصفات ، لا على الذات بمجردها .

وهذا يفيد أن هذه الصفات قائمة بذاته تعالى ولا يجوز أن تكون صفة منها قائمة بغير ذاته تعالى ، فالقول بأن هناك صفة لم تقم بذاته سواء أكان لها محل أو لم يكن قول باطل لا محالة ، لأن هذا القول يدرك بطلانه — كما تبين فيما تقدم — ببديهية العقل ، كما أن القول باستحالة كونه محلا للحوادث مبنى على أنه لا يدرك إلا بالنظر والدليل ، وعلى هذا وذاك فلا معنى للتطويل فى الجليات . وبهذا يتضح الحكم الأول من احكام الصفات وأنها زائدة على الذات وليست غيرها[1] .

وهذا يسلمنا إلى تناول الحكم الثانى للصفات كما هو فى نص الإمام الغزالى .

---

(١) راجع الإمام الغزالى نص الاقتصاد فى الاعتقاد القسم الثانى من القطب الثانى .

الحكم الثانى للصفات

ندعى أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته ، لا يجوز أن يقوم شىء منها بغير ذاته ، سواء كان فى محل أو لم يكن فى محل .

وأما المعتزلة فإنهم حكموا بأن الإرادة لا تقوم بذاته تعالى ، فإنها حادثة وليس هو محلا للحوادث ، ولا تقوم بمحل آخر، لأنه يؤدى إلى أن يكون ذلك المحل هو المريد لها ، فهى توجد لا فى محل ، وزعموا أن الكلام لا يقوم بذاته ، لأنه حادث ، ولكن يقوم بجسم هو جماد ، حتى لا يكون هو المتكلم به ، بل المتكلم به هو الله سبحانه .

أما البرهان على أن الصفات ينبغى أن تقوم بالذات فهو عند من فهم ما قدمناه مستغنى عنه ، فإن الدليل لما دل على وجود الصانع سبحانه دل بعده على أن الصانع تعالى بصفة كذا ، ولا نعنى بأنه تعالى بصفة كذا إلا أنه تعالى على تلك الصفة ، ولا فرق بين كونه على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته .

وقد بينا أن مفهوم قولنا عالم ، وبذاته تعالى علم واحد ، فمفهوم قولنا مريد وقامت بذاته تعالى إرادة واحد ، ومفهوم قولنا :لم تقم بذاته إرادة، وليس بمريد واحد ، فتسمية الذات مريدا بإرادة لم تقم به ، كتسميته متحركا بحركة لم تقم به ، وإذا لم تقم الإرادة به ، فسواء كانت موجودة أو معدومة .

فقول القائل : إنه مريد ، لفظ خطأ ، لا معنى له .

وهكذا المتكلم ، فإنه متكلم باعتبار كونه محلا للكلام ، إذ لا فرق بين قولنا : هو متكلم ، وبين قولنا : قام الكلام به ، ولا فرق بين قولنا:

ليس بمتكلم ، وقولنا : لم يقم بذاته كلام ، كما في كونه مصوتا ومتحركا ، فإن صدق على الله تعالى قولنا : لم يقم بذاته كلام صدق قولنا : ليس بمتكلم لأنهما عبارتان عن معنى واحد .

ثم العجب من قولهم : إن الإرادة توجد لا في محل . فإن جاز وجود صفة من الصفات لا في محل ، فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة . بل الكلام(١) فلم قالوا بخلق الأصوات في محل ؟ فلتخلق في غير محل ، وإن لم يعقل الصوت إلا في محل لأنه عرض وصفة ، فكذا الإرادة .

ولو عكس هذا وقيل(٢) إنه خلق كلاماً لا في محل ، وخلق إرادة في محل ، لكان العكس كالطرد ، ولكن لما كان أول المخلوقات يحتاج إلى الإرادة ، والمحل مخلوق ، لم يمكنهم تقدير محل الإرادة موجوداً قبل الإرادة ، فإنه لا محل قبل الإرادة إلا ذات الله تعالى ، ولم يجعلوه محل الحوادث(٣) .

ومن جعله محلاً للحوادث أقرب حال منهم فإن استحالة وجود إرادة في غير محل ، واستحالة كونه مريداً بإرادة لا تقوم به ، واستحالة حدوث إرادة حادثة به بلا إرادة ، تدرك ببديهة العقل أو نظره الجلي ، فهذه ثلاث استحالات جلية .

---

(١) يعني لا في محل .

(٢) ورد النص في بعض الطبعات بلفظ لقيل ولا يستقيم بها الكلام .

(٣) أي فلا محل إذن لقوله « ولو عكس هذا ... لكان العكس كالطرد بعد البيان لهذا التعليل .

واجع دكتور / مصطفى عمران تحقيق الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٨٢ جـ ٢ ط ١٩٨٣م

وأما استحالة كونه محلا للحوادث فلا يدرك إلا بنظر دقيق كما سنذكره[1] .

والخلاصة : فى الحكم الثانى للصفات تتمثل فى أن صفات المعانى قائمة بذاته تعالى ويشتمل الحديث فى هذا الحكم على النقاط التالية :

- مذهب المعتزلة فى الإرادة والكلام .
- برهان أهل السنة على قيام الصفات بالذات .
- رد مذهب المعتزلة فى الكلام لتناقضه .
- فساد مذهب المخالف وتناقضه وتناقضه .

والمتأمل لنص الإمام الغزالى فى الحكم الثانى للصفات وما يشتمل عليه يقف على أنه يفيد أن صفات المعانى جميعها قائمة بذاته تعالى ، أى أن هذه الصفات مع زيادتها هى قائمة بذاته تعالى لا بغيره خلافا للمعتزلة فيما استثنوه والفلاسفة كذلك كما تبين فيما سبق من أن المعتزلة استثنوا صفتى الإرادة والكلام وأن الصفات عين الذات .

والفلاسفة قالوا : إن الكلام زائد على الذات وقائم بسمع النبى وعلى هذا فالمخالف لأهل السنة هم المعتزلة فى صفتى الإرادة والكلام ، والفلاسفة فى صفة الكلام .

---

(١) راجع الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد القسم الثانى من القطب الثانى .

— مذهب المعتزلة في الإرادة والكلام :

وهذا ما صوره نص الإمام الغزالى حيث يقول : ندعى أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته ، لا يجوز أن يقوم شىء منها بغير ذاته ، سواء كان فى محل أو لم يكن فى محل .

أما المعتزلة : فإنهم حكموا بأن الإرادة لا تقوم بذاته تعالى ، فإنها حادثة ، وليس هو محلا للحوادث ، ولا تقوم بمحل آخر ؛ لأنه يؤدى إلى أن يكون ذلك المحل هو المريد بها ، فهى توجد لا فى محل .

وزعموا أن الكلام لا يقوم بذاته ، لأنه حادث ، ولكن يقوم بجسم هو جماد ، حتى لا يكون هو المتكلم به ، بل المتكلم هو الله سبحانه وتعالى »[1] .

ومعنى هذا أن المعتزلة خالفوا أهل السنة وجمهور الأمة فى هذا الحكم ليس هذا فحسب بل خالفوا فى غيره ، وما ذلك إلا لأنهم أقاموا اعتقادهم على أنه ليس هناك صفة على الجملة زائدة على الذات — ذات الله تبارك وتعالى — وعلى هذا فإن الذات هى التى تقوم بوظائف الصفات ، وليس هناك شىء زائد عليها حتى نقول إنه يقوم بها .

— برهان أهل السنة على قيام الصفات بالذات :

وبرهان أهل السنة على هذا الحكم كما هو على لسان الإمام الغزالى أن الصفات جميعها قائمة بذاته تعالى والدليل على ذلك أنه لما دل الدليل

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد القسم الثانى من القطب الثانى .

على وجود الخالق ، فقد دل فى الوقت نفسه على صفاته ، وهذا ليس معناه إلا قيام تلك الصفات بذاته تعالى ، إذ إنه لا فرق بين كونه تعالى على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته[1] .

كما أنه قد ثبت بالدليل القاطع أن مفهوم كل صفة من الصفات زائد على الذات ، وهو فى الواقع ليس غيرها ، هذا من جانب ومن جانب آخر أن مفهوم كل صفة من الصفات يخالف بالقطع مفهوم الصفات الأخرى ، كما أن الصفة لا تتعدد لتعدد متعلقاتها ، وإنما تكون الصفة واحدة وتتعلق بأشياء لا نهاية لها ، وهذا معنى قولنا ، إنه لا يجوز أن يكون لله تبارك وتعالى صفتان أو أكثر من نوع واحد ، كما أفاد برهان الإمام الغزالى أننا إذا أثبتنا لله تبارك وتعالى العلم ، فقد أثبتنا بذلك علما قائما بذاته ، وإذا أثبتنا له الإرادة ، فقد أثبتنا إرادة قائمة بذاته ، إذ لا فرق بين إثبات الصفات وبين قيامها بذاته ، فهما عبارة عن معنى واحد . فى حين أننا إذا أثبتنا له تعالى تلك الصفات ولم نثبت قيامها بذاته ، فإن إثبات تلك الصفات يكون فى هذه الحالة ونفيها سواء .

وفى هذا المقام يقول الإمام الغزالى « فتسمية الذات مريداً بإرادة لم تقم به كتسميته متحركاً بحركة لم تقم به ، وإذا لم تقم الإرادة به ، فسواء كانت موجودة أو معدومة ، فقول القائل : إنه مريد ، لفظ خطأ لا معنى له »[2] ولهذا ينبه الغزالى إلى أننا لا ينبغى أن نفهم من قيام الصفات بالذات ، مفهوماً لقيام الأعراض بمحالها ، كما ذهب الفلاسفة إلى ذلك ، وليست الحقيقة كذلك ، لأن الصفات تقوم بالذات قيام الصفات بالموصوفات »[3] .

(١، ٢) الإمام الغزالى المرجع السابق .

(٣) الإمام الغزالى تهافت الفلاسفة ص ١٧٥ تحقيق د / سليمان دنيا ط ١٩٥٥ م .

ومن كل ما تقـــدم يتضح أن لله تبارك وتعالى صفات لا هى عين الذات ولا هى غيرها ، وأن الذات لا يجوز أن تكون مجردة من صفاتها . وهذا ما نعنيه بقولنا :

إن الصفات قائمة بالذات » .

— رد مذهب المعتزلة لفساده وتناقضه :

والمتأمل فيما اشتمل عليه مذهب المعـــتزلة لا يخفى عليه بطلانه ، والتناقض الوارد فيه ، لأن الصفة لابد أن تقوم بموصوفها ، ومتى كان موصوفها قديما كانت قديمة مثله ، كما سيتضح ذلك فى الحكم الثالث من أحكام الصفات .

أما وجود صفة لا محل لها كما يقول المعتزلة فى الإرادة فقول باطل لا يلتفت إليه ، والدليل على فساده من العقل والشرع ، فإن كلا منهما دلّ على أنه مريد ومتكلم وهما مشتقان الأول من الإرادة والثانى من الكلام ، ومتى كان الله تبارك وتعالى موصوفا بهما كان مبدأ الاشتقاق صفة له قائمة به لا بغيره ، فمعنى قولنا الله مريد قيام الإرادة به ، ومعنى أنه متكلم قيام الكلام به ، فتسمية الذات مريدة من غير إرادة قائمة بها تسمية خاطئة ، مثل من لم تقم به حركة ويسمى متحركا وهكذا فى الكلام .

وعلى هذا فأصحاب هـــذا الاتجاه المخالف لم يقدروا على أن تطرد قاعدتهم فى هذه القضية واستثنوا صفتين هما الكلام والإرادة كما تبين فيما تقدم ، أما الإرادة فقد قالوا : إنها صفة حادثة ، وأنها لا يجوز أن تقوم بذاته ، وإنما هى عبارة عن أمر يخلقه الله لا فى موضوع ، ويكون الله تبارك وتعالى به مريدا .

وأما الكلام ، فهو ليس عندهم إلا الصوت والحروف ، وأنه حادث ،

والحوادث لا تقوم بذاته تعالى ، ولذا فإنهم قالوا بأن الله يخلق الصوت والحروف ، ولكن فى جسم جماد بحيث يكون محلا للصوت والحروف من غير أن يعقل وصف هذا الجماد بأنه متكلم ، ثم هم يصفون الله تبارك وتعالى بأنه متكلم بكلام خلقه فى محل آخر يقوم به غير ذاته .

والكلام هنا واضح المخالفة فلو قلنا إن الإرادة خلقها الله فى محل لكان علينا أن نبين هل هذا المحل حادث أم قديم ؟ وبالقطع فإنه حادث كما يتحتم علينا أن نبين هل وجد هذا المحل قبل الإرادة الحالة فيه أم بعدها ؟

وبالقطع فإنه وجد قبلها ، ثم علينا أن نذكر هل هذا المحل وجد بإرادة أم بغير إرادة ؟ وبالقطع فإنه وجد بإرادة رجحت وجوده على عدمه وبعد هذا نقول : كيف تقدمت الإرادة على محلها ؟ وهو الذى قد تخصص بواسطتها وترجح وجوده على عدمه .

ومن هنا تحكم أصحاب هذا الاتجاه المخالف وفصلوا فى الأحكام بين القضايا المتماثلة ، وقالوا إن الإرادة حادثة خلقها الله لا فى موضوع ، والكلام حادث خلقه الله فى جسم جماد ، وهو بالاثنين مريد متكلم .

وينتهى الإمام الغزالى من هذه المناقشة إلى القول : بأن صفات الله تبارك وتعالى قائمة بذاته تعالى ، وذاته قائمة على هذه الصفات ، بحيث لا يتصور فصل الذات عن صفاتها[1] .

وأما استحالة كونه محلا للحوادث فلا تدرك إلا بنظر دقيق كما سنذكره [2] .

وهذا البيان يسلمنا إلى تناول الحكم الثالث للصفات كما بينه أهل السنة والجماعة على لسان الإمام الغزالى .

فعلى بركة الله .

---

(١) دكتور طه الدسوقى الجانب الإلهى فى فكر الإمام الغزالى ص٣١٧ ط ١٩٨٨ م .

(٢) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد القسم الثانى من القطب الثانى .

وراجع الدكتور مصطفى عمران فى تحقيقه للاقتصاد فى الاعتقاد حـ ٢ ص ٢٨٣ ط ١٩٨٣ م .

الحكم الثالث للصفات

إن الصفات كلها قديمة[١] ، فإنها إن كانت حادثة، كان القديم سبحانه محلا للحوادث ، وهو محال ، أو كان لايتصف بصفة لاتقوم به وذلك أظهر استحالة كما سبق .

ولم يذهب أحد إلى حدوث الحياة والقدرة ، وإنما اعتقدوا ذلك فى العلم[٢] بالحوادث ، وفى الإرادة والكلام .

ونحن نستدل على استحالة كونه محلا للحوادث من ثلاثة وجوه :

الدليل الأول : أن كل حادث فهو جائز الوجود ، والقديم الأزلى واجب الوجود ، ولو تطرق الجـــواز إلى صفاته لكان ذلك مناقضا لوجوب وجوده ، فإن الجواز والوجوب يتناقضان، فكل ماهو واجب الذات فمن المحال أن يكون جائز الصفات ، وهذا واضح بنفسه[٣].

---

(١) وهذا يفيد أن الخصم فى هذا البيان هم الكرامية والمجوس .

(٢) وفى معنى العلم السمع والبصر ، ومن ذهب إلى كونه تعالى محلا العلوم حادثة الجهم بن صفوان .

(٣) ونظم الدليل هكذا :

لو كان واجب الوجود محلا للحوادث لتطرق الجواز إلى صفاته ، لكن التالى باطل لما يؤدى إليه من التناقض فإن وجوب ذاته تعالى وجواز صفاته نقيضان .

وإذا بطل التالى بطل ما أدى إليه من كونه تبارك وتعالى محلا للحوادث وثبت أنه تبارك وتعالى ليس محلا للحوادث .

واجع أستاذنا الدكتور مصطفى عمران المرجع السابق .

الدليل الثاني : وهو الأقوى — أنه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لايخلو : إما أن يرتقي الوهم إلى حادث يستحيل قبله حادث ، أولا يرتقى إليه بل كل حادث فيجوز أن يكون قبله حادث فإن لم يرتقِ الوهم إليه لزم جواز اتصافه بالحوادث أبدا ، ولزم منه حوادث لاأول لها ، وقد قام الدليل على استحالته ، وهذا القسم ماذهب إليه أحد من العقلاء ، وإن ارتقى الوهم إلى حادث استحال قبله حدوث حادث ، فتلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته لاتخلو إما أن تكون لذاته ، أو لزائد عليه ، وباطل أن يكون لزائد عليه .

فإن كل زائد بفرض ممكن تقدير عدمه ، فيلزم منه تواصل الحوادث أبدا ، وهو محال ، فلم يبق إلا أن استحالته من حيث إن واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته ، فإذا كان ذلك مستحيلا في ذاته أزلا استحال أن ينقلب المحال جائزا ، وينزل ذلك منزلة استحالته لقبول اللون أزلا ، فإن ذلك يبقى فيما لا يزال ، لأنه لذاته لايقبل اللون باتفاق العقلاء ولم يجز أن تتغير تلك الاستحالة إلى الجواز ، فكذا سائر الحوادث .

فإن قيل : هذا يبطل بحدوث العالم ، فإنه كان ممكنا قبل حدوثه ، ولم يكن الوهم يرتقي إلى وقت يستحيل حدوثه قبله ، ومع ذلك يستحيل حدوثه[1] أزلا ولم يستحل على الجملة حدوثه .

قلنا : هذا الإلزام فاسد ، فإنا إنما نحيل[2] إثبات ذات تنبو عن قبول

---

(١) وهذا يؤدي إلى أن يكون مستحيل الحدوث ممكن الحدوث .

(٢) ورد النص في بعض الطبعات بلفظ « فإن لم نحل ، وهذا يترتب عليه فساد المعنى ولا يستقيم به والأنسب ما ذكرنا .

حادث لكونها واجبة الوجود ، ثم تنقلب إلى جواز قبول الحوادث » والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة بأنها قابلة للحدوث أو غير قابلة ، حتى ينقلب إلى قبول جواز الحدوث ، فيلزم ذلك على مساق دليلنا .

نعم يلزم ذلك المعتزلة حيث قالوا : للعالم ذات فى العدم ، قديمة قابلة للحدوث ، يطرأ عليها الحدوث بعد أن لم يكن[1].

فأما على أصلنا فغير لازم . وإنما الذى نقوله فى العالم : أنه فعل ، وقدم الفعل محال ، لأن القديم لا يكون فعلا .

الدليل الثالث : هو أنا نقول : إذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو قبل ذلك إما أن يتصف بضد ذلك الحادث[2] ، أو بالانفكاك عن ذلك الحادث ، وذلك الضد أو ذلك الانفكاك ، إن كان قديما استحال بطلانه وزواله ، لأن القديم لا يعدم ، وإن كان حادثا كان قبله حادث لا محالة ، وكذا قبل ذلك الحادث حادث ، ويؤدى إلى أن الحوادث لا أول لها وهو محال .

ويتضح ذلك بأن يفرض فى صفة معينة كالكلام مثلا ، فإن الكرامية قالوا : إنه فى الأزل متكلم ، على معنى أنه قادر على خلق الكلام فى ذاته ، ومهما أحدث شيئا فى غير ذاته أحدث فى ذاته قوله :

---

(١) ورد النص فى بعض الطبعات بلفظ « بعد أن لم يكن قائما » أى بزيادة لفظ قائما .

(٢) وهو السكوت على القول بأنه أمر وجودى ، حيث يشترط فى الضدين كونهما وجوديين .

كن ، فلا بد وأن يكون قبل إحداث هذا القول ساكتا ، ويكون سكوته قديما .

وإذا قال : الجهمى[1] إنه يحدث فى ذاته علم فلا بد وأن يكون قبله غافلا ، وتكون غفلته قديمة .

فنقول : السكوت القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل على استحالة عدم القديم .

فإن قيل : السكوت ليس بشىء إنما يرجع إلى عدم الكلام ، والغفلة ترجع إلى عدم العلم « لا إلى الجهل وأضداده ، فإذا وجد الكلام « أو العلم »[2] لم يبطل شىء ، إذا لم يكن شىء إلا الذات القديمة ، وهى باقية ، ولكن انضاف إليها موجود آخر وهو الكلام والعلم .

فأما أن يقال إنعدام شىء فلا ، وينزل ذلك منزلة وجود العالم ، فإنه يبطل العدم القديم ، ولكن العدم ليس بشىء حتى يوصف بالقدم ويقدر بطلانه .

والجواب من وجهين :

أحدهما — أن قول القائل : السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة عدم العلم وليست بصفة ، كقوله : البياض هو عدم السواد وسائر الألوان وليس بلون ، والسكون هو عدم الحركة وليس بعرض وذلك محال .

---

(١) ورد النص فى بعض الطبعات بلفظ «الجهم» وفى بعضها جهم .

(٢) ورد النص بلفظ « علم » وزدنا ـ أو ـ العلم لاقتضاء السياق .

والدليل الذى دل على استحالته بعينه يدل على استحالة[1] هذا والخصوم فى هذه المسألة معترفون بأن السكون وصف زائد على عدم الحركة، فإن كل من يدعى أن السكون هو عدم الحركة لا يقدر[2] على إثبات حدوث[3] العالم، فظهور الحركة بعد السكون إذ دل على حدوث المتحرك، فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدوث المتكلم من غير فرق، إذ المسلك الذى به يعرف كون السكون معنى[4] هو مضاد للحركة، بعينه، يعرف به كون السكوت معنى يضاد الكلام، وكون الغفلة معنى يضاد العلم، وهو أنا[5] إذا أدركنا تفرقة بين حالتى الذات الساكنة والمتحركة، فإن الذات مدركة على الحالتين، والتفرقة مدركة بين الحالتين، ولا ترجع التفرقة إلا إلى زوال أمر وحدوث أمر، فإن الشىء لا يفارق نفسه، فدل ذلك على أن كل قابل للشىء فلا يخلو عنه، أو عن ضده، وهذا مطرد فى الكلام والعلم.

ولا يلزم على هذا الفرق بين وجود العالم وعدمه، فإن ذلك لا يوجب ذاتين، فإنه لم تدرك فى الحالتين ذات واحدة يطرأ عليها الوجود، بل لا ذات للعالم قبل الحدوث، والقديم ذات قبل حدوث الكلام. علم على وجه مخالف للوجه الذى علم عليه بعد حدوث الكلام، يعبر عن ذلك

---

(١) أى الدليل الذى دل على استحالة كون البياض هو عدم السواد وليس بلون الخ يدل بعينه على استحالة أن السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة.

(٢) ورد النص فى بعض الطبعات بلفظ «لم يقدر».

(٣) ورد النص بلفظ «حدث» والصواب ما أثبتنا.

(٤) أى وجودى.

(٥) وهو: أى المسلك الذى به يعرف كون السكون معنى أنه مضاد الحركة.

الوجه بالسكوت ، وعن هذا بالكلام، فهما وجهان مختلفان أدرك عليهما ذات مستمرة الوجود فى الحالتين ، فلذات هيئة وصفة وحالة بكونه ساكنا ، كما أن له هيئة بكونه متكلما ، كما له هيئة بكونه ساكناً ومتحركاً، وأبيض وأسود . وهذه الموازنة مطابقة لا مخرج منها[1] .

الوجه الثانى : فى الانفصال — هو أنه إن سلم أيضا أن السكوت ليس بمعنى ، وإنما يرجع ذلك إلى ذات منفكة عن الكلام ، فالانفكاك عن الكلام حال للمنفك لا محالة ينعدم بطريان الكلام ، فحال الانفكاك تسمى عدماً أو وجوداً أو صفة أو هيئة[2] قد انتفى بالكلام ، والمنتفى قديم ، وقد ذكرنا أن القديم لا ينتفى ، سواء كان ذاتا أو حالا أو صفة ، وليست الاستحالة لكونه ذاتا فقط ، بل لكونه قديما . ولا يلزم عدم العالم بأنه انتفى عند الوجود ، لأن عدم العالم ليس بذات ، ولا حصل منه حال لذات ، حتى يقدر تغيرها وتبدلها على الذات ، فالفرق بينهما ظاهر[3] .

فإن قيل : الأعراض كثيرة ، والخصم لا يدعى كون البارى حدوث شىء منها كالألوان والأكوان والآلام واللذات[4] وغيرها،وإنما الكلام فى الصفات السبع التى ذكرتموها،ولا نزاع من جملتها فى الحياة والقدرة، وإنما النزاع فى ثلاثة ؛ الكلام ، والإرادة ، والعلم ، وفى معنى العلم

---

(١) ورد النص فى بعض الطبعات بلفظ « عنها » .

(٢) ورد النص فى بعض الطبعات بلفظ « فقد » .

(٣) أى أن عدم القديم باطل لأن التقابل بين الكلام والسكوت تقابل الملكة والعدم .

(٤) المتكلمون ينفون عنه تبارك وتعالى اللذات الجسمية والعقلية والفلاسفة يثبتون له اللذات العقلية .

السمع والبصر عند من يثبتهما ، وهذه الصفات الثلاثة لا بد أن تكون حادثة ، ثم يستحيل أن تقوم بغيره ، لأنه لا يكون متصفاً بها ، فيجب أن تقوم بذاته ، فيلزم منه كونه محلا للحوادث .

أما العلم بالحوادث فقد ذهب جهم إلى أنها علوم حادثة،وذلك لأن الله تعالى الآن عالم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا ، فى الأزل إن كان عالما بأنه كان قد وجد ، وكان هذا جهلا لا علما،وإذا لم يكن عالما وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا ، وهكذا القول فى كل حادث .

وأما الإرادة : فلا بد من حدوثها ، فإنها لو كانت قديمة لكان المراد معها ، فإن القدرة والإرادة مهما تمتا وارتفعت العوائق وجب حصول المراد ، فكيف يتأخر المراد عن الإرادة والقدرة من غير عائق؟ فلهذا قالت المعتزلة بحدوث الإرادة فى غير محل ، وقالت الكرامية بحدوثها فى ذاته ، وربما عبروا عنه بأنه يخلق إيجاداً فى ذاته عند وجود كل موجود ، وهذا راجع إلى الإرادة .

وأما الكلام : فكيف يكون قديما وفيه إخبار عما مضى ، فكيف قال فى الأزل : « إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه[1] » ولم يكن قد خلق نوحاً بعد ، وكيف قال فى الأزل لموسى: « إخلع نعليك[2] »،ولم يخلق بعد موسى، وكيف[3] أمر ونهى من غير مأمور ولا منهى ؟ .

وإذا كان ذلك محالا ثم علم بالضرورة أنه آمر وناه ، واستحال ذلك

---

(١) أول سورة نوح .

(٢) سورة طه جزء من الآية ١٢

(٣) ورد النص فى بعض المطبوعات بلفظ « فكيف ».

فى القدم ، علم قطعاً أنه صار أمراً ناهياً بعد أن لم يكن ، فلامعنى لكونه محلا للحوادث إلا هذا .

والجواب — أنا نقول : مهما حللنا الشبهة فى هذه الصفات الثلاث انتهض منه دليل مستقل على إبطال كونه محلا للحوادث ، إذلم يذهب إليه ذاهب إلا بسبب هذه الشبهة ، فاذا انكشفت كان القول بها باطلا كالقول بكونه محلا للألوان وغيرها ، مما لا يدل دليل على الاتصاف بها .

فنقول : البارى — تعالى وتقدس — فى الأزل علم بوجود العالم فى وقت وجوده ، وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها فى الأزل العلم بأن العالم يكون من بعد ، وعند الوجود العلم بأنه كائن ، وبعده العلم بأنه كان ، وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ، ويكون مكشوفا لله تعالى بتلك الصفة ، وهى لم تتغير ، وإنما المتغير أحوال العالم .

وإيضاحه بمثال وهو : أنا إذا فرضنا للواحد منا علما بقدوم زيد عند طلوع الشمس ، وحصل له هذا العلم قبل الطلوع ، ولم ينعدم بل بقى فلم يخلق(١) له علم آخر عند طلوع الشمس ، فما حال هذا الشخص عند الطلوع ؟ .

أيكون عالما بقدم زيد أم غير عالم ؟ ومحال أن يكون غير عالم ، لأنه قدر بقاء العلم بالقدوم عند الطلوع ، وقد علم الآن الطلوع ، فيلزم(٢) ، بالضرورة أن يكون عالما بالقدوم ولو دام عند انقضاء الطلوع فلابد وأن يكون عالما بأنه كان قد قدم ، فالعلم(٣) الواحد أفاد الإحاطة

---

(١) ورد النص فى بعض الطبعات بلفظ « يتجدد » .

(٢) ورد النص فى بعض الطبعات بلفظ « فيلزمه » .

(٣) ورد النص فى بعض الطبعات بلفظ « والعلم » .

بأنه سيكون ، وأنه كائن ، وأنه قد كان ، فهكذا ينبغى أن يفهم علم الله القديم الموجب للإحاطة بالحوادث .

وعلى هذا ينبغى أن يقاس السمع والبصر ، فإن كل واحد منهما صفة يتضح بها المرئى والمسموع عند الوجود من غير حدوث تلك الصفة ، ولاحدوث أمر فيها ، وإنما الحادث المسموع والمرئى .

والدليل القاطع على هذا : هو أن الاختلاف بين أحوال[1] شىء واحد فى انقسامه إلى الذى كان ويكون وهو كائن لايزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة ، ومعلوم أن العلم لا يتعدد بتعدد الذوات ، فكيف يتعدد بتعدد أحوال ذات واحدة ، وإذا جاز علم واحد يفيد الإحاطة بذوات مختلفة متباينة فمن أين يستحيل أن يكون علم واحد يفيد إحاطة بأحوال ذات واحدة بالإضافة إلى الماضى والمستقبل ؟ ولا شك أن جهماً ينفى النهاية عن معلومات الله تعالى ، ثم لا يثبت علوماً لانهاية لها ، فيلزمه أن يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة ، فكيف يستبعد ذلك فى أحوال معلوم واحد ؟ تحققه[2] أنه لوحدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم لايخلو : إما أن يكون معلوماً أو غير معلوم . فإن لم يكن معلوما فهو محال ، لأنه حادث ، وإن جاز حادث لا يعلمه مع أنه فى ذاته أولى بأن يكون متضحا له فبأن يجوز ألا يعلم الحوادث المباينة لذاته أولى .

وإن كان معلوماً : فإما أن يفتقر إلى علم آخر ، وكذلك العلم الآخر يفتقر إلى علوم أخر لا نهاية لها ، وذلك محال .

---

(١) ورد النص فى بعض الطبعات بلفظ « الأحوال » .

(٢) والمراد تجويز تعلق علم واحد بمعلومات متعددة .

وإما أن يعلم الحادث والعلم بالحادث بنفس ذلك العلم ، فتكون ذات العلم واحدة ولها معلومان :

أحدهما — ذاته ، والآخر ذات الحادث ، فيلزمه لامحالة تجويز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين ، فكيف لايجوز علم واحد يتعلق بأحوال معلوم واحد ، مع اتحاد العلم ، وتنزهه عن التغير ؟ وهذا لامخرج منه .
فأما الإرادة فقد ذكرنا أن حدوثها بغير إرادة أخرى محال ، وحدوثها بإرادة تتسلسل إلى غير نهاية أيضا محال ، وأن تعلق الإرادة القديمة بالإحداث غير محال ، ويستحيل أن تتعلق الإرادة بالقديم ، فلم يكن العالم قديماً ، لأن الإرادة تعلقت بإحداثه لابوجوده فى القدم ، وقد سبق إيضاح ذلك .

وكذلك الكرامى إذا قال يحدث فى ذاته إيجاداً فى حال حدوث العالم ، فبذلك يحصل حدوث العالم فى ذلك الوقت ، فيقال له : وما الذى خصص الإيجاد الحادث فى ذاته بذلك الوقت ؟ فيحتاج إلى مخصص آخر ، ويلزمهم فى الإيجاد مالزم المعتزلة فى الإرادة الحادثة . ومن قال منهم إن ذلك الإيجاد هو قوله : « كن » ، وهو صوت ، فهو محال من ثلاثة أوجه :

أحدها — استحالة قيام الصوت بذاته .

والآخر — أن قوله « كن » حادث أيضا ، فإن حدث « كن » من غير أن يقول له : كن فليحدث العالم من غير أن يقال له كن ، فإن افتقر قوله : « كن » فى أن يكون إلى قول آخر ، افتقر القول الآخر إلى ثالث ، والثالث إلى رابع ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

ثم لاينبغى أن يناظر من انتهى عقله إلى أن يقول : يحدث فى ذاته بعدد كل حادث فى كل وقت قوله : « كن » فيجتمع آلاف آلاف أصوات فى كل لحظة ، ومعلوم أن النون والكاف لا يمكن النطق بهما فى وقت

واحد ، بل ينبغى أن تكون النون بعد الكاف ، لأن الجمع بين الحرفين محال ، وإن جمع ولم يرتب لم يكن قولا مفهوما ولاكلاما منظوما ، وكما يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين ، فلا يعقل فى آن واحد ألف ألف ، كما لا يعقل الكاف والنون ، فهؤلاء حقهم أن يسترزقوا الله عقلا وهو أهم لهم من الاشتغال بالنظر .

والثالث : أن قوله : « كن » خطاب مع العالم فى حالة العدم أو فى حالة الوجود .

فإن كان فى حالة العدم فالمعدوم لايفهم الخطاب ، فكيف يمتثل بأن يتكون بقوله : « كن » .

وإن كان فى حالة الوجود فالكائن كيف يقال له كن ؟

فانظر ماذا يفعل الله تعالى بمن ضل عن سبيله ؟ فقد انتهى ركاكة عقله إلى أن لايفهم المعنى بقوله تعالى : « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون »[1] وأنه كناية عن نفاذ القدرة وكمالها ، حتى أنجر بهم إلى هذه المخازى ، نعوذ بالله من الخزى والفضيحة يوم الفزع الأكبر ، يوم تكشف الضمائر وتبلى السرائر ، فيكشف إذ ذاك ستر الله عن خبائث الجهال ، ويقال للجاهل الذى اعتقد فى الله تعالى وفى صفاته غير الرأى السديد : « لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد »[2] .

وأما الكلام فهو قديم وما استبعدوه من قوله تعالى «فاخلع نعليك»

---

(١) سورة النحل جزء من الآية ٤٠

(٢) سورة ق الآية ٢٢

ومن قوله تعالى : « إنا أرسلنا نوحا » استبعاد مستنده تقديرهم الكلام صوتاً وهو محال فيه ، وليس بمحال إذا فهم كلام النفس .

فإنا نقول : يقوم بذات الله تعالى خبر عن إرسال نوح ، والعبارة عنه قبل إرساله إنا نرسله ، وبعد إرساله إنا أرسلنا ، واللفظ يختلف باختلاف الأحوال ، والمعنى القائم بذاته تعالى لايختلف ، فإن حقيقته أنه خبر لايختلف باختلاف الأحوال كما سبق فى العلم ، وكذلك قوله : « اخلع نعليك » لفظ يدل على الأمر ، الأمر اقتضاء وطلب يقوم بذات الآمر ، وليس من شرط قيامه به أن يكون المأمور موجوداً ، ولكن يجوز أن يقوم بذاته قبل وجود المأمور ، فإذا وجد المأمور كان مأموراً بذلك الاقتضاء بعينه من غير تجدد اقتضاء آخر .

وكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده ، إذ يقدر فى نفسه أن يقول لولده : اطلب العلم ، وهذا الاقتضاء يتنجز فى نفسه على تقدير الوجود ، فلو وجد الولد وخلق له عقل ، وخلق له علم بما فى نفس الأب من غير تقدير صياغة لفظ مسموع ، وقدر بقاء ذلك الاقتضاء إلى وجوده ، لعلم الإبن أنه مأمور من جهة الأب بطلب العلم من غير استئناف اقتضاء ، يتجدد فى النفس ، بل يبقى ذلك الاقتضاء .

نعم العادة جارية بأن الإبن لايحدث له علم إلا بلفظ يدل على الاقتضاء الباطن ، فيكون قوله بلسانه : اطلب العلم دلالة على الاقتضاء الذى فى ذاته ، سواء حدث فى الوقت أو كان قائماً بذاته قبل وجود ولده ، فهكذا ينبغى أن يفهم قيام الأمر بذات الله تعالى ، فتكون الألفاظ الدالة عليه حادثة والمدلول قديماً ، ووجود ذلك المدلول لايستدعى وجود المأمور ، بل تصور وجوده مهما كان المأمور مقدر الوجود ؛ فإن كان مستحيل الوجود ربما لايتصور وجود الاقتضاء ممن يعلم استحالة وجوده ، فلذلك لانقول إن الله تعالى يقوم بذاته اقتضاء فعل ممن يستحيل وجوده ، بل ممن علم وجوده ، وذلك غير محال .

فإن قيل : أتقولون : إن الله تعالى فى الأزل آمر ناه .

فإن قلتم : إنه آمر فكيف يكون آمراً لا مأمور له .

وإن قلتم : لا ، فقد صار آمراً بعد أن لم يكن .

قلنا : اختلف الأصحاب فى جواب هذا ، والمختار أن نقول هذا نظر يتعلق أحد طرفيه بالمعنى ، والآخر بإطلاق الاسم من حيث اللغة .

فأما حظ المعنى فقد انكشف ، وهو أن الاقتضاء القديم معقول ، وإن كان سابقاً على وجود المأمور ، كما فى حق الولد ، يبقى أن يقال : اسم الآمر يطلق عليه بعد فهم المأمور ووجوده ، أم يطلق عليه قبله ؟ وهذا أمر لفظى لا ينبغى للناظر أن يشتغل بأمثاله ، ولكن الحق أنه يجوز إطلاقه عليه ، كما جوزوا تسمية الله تعالى قادراً قبل وجود المقدور ، ولم يستبعدوا قادراً ليس له مقدور موجود ، بل قالوا : القادر يستدعى مقدوراً معلوماً لا موجوداً ، فكذلك الآمر يستدعى مأموراً معلوماً لا موجوداً ، والمعدوم معلوم الوجود قبل الوجود .

بل يستدعى الآمر مأموراً به ، كما يستدعى مأموراً ، ويستدعى أمراً أيضاً ، والمأمور به يكون معدوماً ، ولا يقال : إنه كيف يكون آمراً من غير مأمور به ؟

بل يقال : له مأمور به هو معلوم ، وليس يشترط كونه موجوداً ، بل يشترط كونه معلوماً .

بل من أمر ولده على سبيل الوصية بأمر ، ثم توفى ، فأتى الولد بما أوصى به أبوه ، يقال : امتثل أمر والده ، والآمر معدوم ، والأمر فى نفسه معدوم ، ونحن مع هذا نطلق اسم الامتثال[1] عليه ، فإذا لم يستدع

---

(١) ورد النص فى بعض الطبعات بلفظ « نطلق اسم امتثال الأمر » .

كون المأمور ممتثلا الآمر لاوجود الآمر، ولاوجود الأمر، ولم يستدع كون الآمر آمراً وجود المأمور به، فمن أين يستدعي وجود المأمور؟.

فقد انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعاً، ولا نظر إلا فيهما، فهذا ما أردنا أن نذكره في استحالة كونه محلا للحوادث إجمالا وتفصيلا[1].

والخلاصة في الحكم الثالث للصفات عند أهل السنة أن هذه الصفات مع زيادتها وقيامها بذاته تعالى قديمة بقدم الذات، إذلا يجوز بحال من الأحوال أن تقوم الحوادث بذاته تبارك وتعالى، ولو كانت صفات الله حادثة، وهي في الوقت نفسه قائمة بذاته لكانت الحوادث قائمة بذاته وهذا القول باطل ليس هذا فحسب بل وأشد منه بطلاناً أن يقال: **إن لله** صفات حادثة وهي قائمة لافي موضوع، أو في موضوع هو غير ذات الله تبارك وتعالى.

وخصوم أهل السنة في هذه القضية كما بينها الإمام الغزالي المعتزلة في صفتي الإرادة والكلام حيث قالوا بحدوثهما كما تبين فيما تقدم، والفلاسفة في صفة الكلام حيث قالوا بحدوثها. والكرامية ذهبوا إلى حدوث هاتين الصفتين وقيامهما بالذات العلية بناء على ما نادوا به واعتقدوه من جواز قيام الحادث بالقديم.

ومن خصوم أهل السنة أيضا في هذا الحكم جهم بن صفوان في صفة العلم إذا تعلقت بحادث. أما إذا تعلقت بقديم كذات الله تعالى فهي قديمة.

---

(١) الإمام الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد القسم الثاني من القطب الثاني.

ولذا نادى الإمام الغزالى بإيراد الأدلة فى وجه المخالفين والمناوئين ويشتمل الحديث فى هذا الحكم على ما يلى :

- استحالة كونه محلا للحوادث .

- مناقشة المخالف والرد عليه .

أولا : استحالة كونه محلا للحوادث :

وفى هذه القضية يبرهن الإمام الغزالى على استحالة أن تقوم الحوادث بذاته تعالى كما يقول أهل السنة أن هـــذه الصفات مع زيادتها وقيامها بذاته تعالى قـديمة بقدم الذات ، وقد استدل أهل السنة على هذا الحـكم بأدلة ثلاثة :

الدليل الأول :

ونظمه كما تبين فى النص فيما تقـدم : لو كان واجب الوجود محـلا للحوادث لتطرق الجواز إلى صفاته لكن التالى باطل لمـا يؤدى إليه من التناقض فإن وجوب ذاته تعالى وجواز صفاته نقيضان وإذا بطل التالى بطل ما أدى إليه من كونه تبارك وتعـالى محـلا للحوادث وثبتت أنه عزوجل ليس محلا للحوادث .

ولو تأملنا الحـادث وطبيعته ، وأنه موجود بعد أن لم يـكن لأدى تأملنا إلى الحـكم باستحالة قيامه بذات الله تبارك وتعالى ، فالحادث فى مفهومه هو الجائز أو الممكن الذى كان قبل وجوده يقبل الوجود والعدم على السواء ، وهو باعتباره حادثا قـد سبقه عدم ، وهو فى الوقت نفسه يجوز عليه العدم بعد الوجود .

هذه بعض أحكام الحادث الذى هو الجائز أو الممكن ، والله تبارك

وتعالى أول لابداية له ، وباق لايطرأ عليه الفنـــاء وحين يطلق الاسم الأعظم «الله» يدرك ذاتا لها صفات الكمال ، فالله بذاته وصفاته قديم ، ولو قبلنا أن بعض صفاته حادثة لكان فى ذلك القبول تناقض ظاهر إذ لايمكن الجمع بين القديم والحادث .

أما دليل الملازمة[١] : فلأن الدليل قد قام على أن الله تبارك وتعالى يجب وجوده ، فلو كانت صفاته حادثة لكانت تلك الصفات أيضا ممكنة ولو كانت ممكنة لكانت جائزة الوجود لأن كل ممكن جائز الوجود .

والخصم أمام هذا الدليل قد يمنع[٢] بطلان التالى ، ويقول فى سند المنع إن الوجوب والجواز لايتناقضان[٣] وذلك لأمرين :

---

(١) الملازمة : هى كون الشىء مقتضيا للآخر فى الخارج ونفس الأمر ، أى كلما ثبت تصور الملزوم فى الخارج ثبت تصور اللازم فيه ، والملازمة قد تكون خارجية كالزوجية للاثنين فكلما ثبتت ماهية الاثنين فى الخارج ثبتت زوجتيه فيه .

كما قد تكون الملازمة ذهنية كلزوم البصر للعمى ، فإنه كلما ثبت تصور العمى فى الذهن ثبت تصور البصر فيه .

راجع التعريفات للجرجانى ص ٢٣٠ ط الأولى ١٩٨٣ م .

(٢) المنع : طلب الدليل على مقدمة معينة أو التنبيه على مقدمة من مقدمات الدليل الذى أورده الخصم .

راجع محاضرات فى أدب البحث والمنـــاظرة المؤلف ص ٤١ ط الأولى ١٩٨٦م

(٣) النقض : إبطال الدليـــل بعد تمامه بالتخلف أو باستلزامه المحال .

راجع المرجع السابق للدكتور سامى حجازى ص ٤٢ ط ١٩٦٨ م

أحدهما : أن النقيضين هما اللذان يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا ونفيا لذلك الأمر الوجودى كأن يقال : هــذا واجب وليس بواجب ، وبما أن الوجوب والجواز وجوديان فلا يكونان نقيضين .

وثانيهما : على فرض أن أحدهما نفى الآخر فليسا بنقيضين أيضا لأنهما لم يتلاقيا على موضوع إذ الوجوب للذات والجواز للصفات ، ومتى اختلف المحل لايكونان نقيضين باطلين وبالتالى لم يكن ذلك ممنوعاً بأن تقول هذا الشخص جالس فى البيت هــذا الشخص ليس جالساً فى السوق .

ولعل الغزالى أدرك هـذا الاعتراض فوصف الدليل الثانى بالأقوى .

الدليل الثانى :

لو كان له صفات حادثة لزم أحد أمرين إما وجود حوادث قائمة بذاته لانهاية لها . وإما وجود حوادث بذاته تنتهى عند حادث يستحيل أن يوجد قبله حادث ، لكن التالى بشقيه باطل .

وأما الملازمة فلاتحتاج إلى دليل لأن كلا الأمرين لازم من كون الصفات حادثة قائمة بذاته تعالى .

ولذا يناظر الإمام الغزالى الخصوم كما هو بالنص فى هـذا الحكم ويقول : هب أننا سلمنا أن الحوادث قائمة بذاته ، لكنه من حقنا أن نتساءل ، هل تلك الحوادث القائمة بذاته لها بداية أم لا . ؟

فإن قال قائل : إن الحوادث التى تقوم بذاته تعالى لابداية لها على

معنى أنه ما من حادث يقوم بذاته تعالى إلا وقبله حادث ، فإنه يلزم على ذلك التسلسل فى الحادثات أبداً بغير بداية كما يشير الإمام الغزالى فى هذا المقام إلى أنه لم يكن فى زمانه من العقلاء من يقول بجواز تسلسل الحادثات فى جانب الماضى بغير ابتداء ، كما أن جواز وجود حوادث لابداية لها محال لأن وجودها محال ليس هذا فحسب بل ووجود المحال محال .

— أما الاحتمال الثانى : وهو أن يقول قائل : إن الحوادث التى تقوم بذاته تعالى لها بداية على معنى أن يكون هناك حادث فى جانب الماضى قد قام بذاته تعالى ، ويستحيل أن يكون قبله ، وعلى هذا وذاك فهذا الحادث إما أن يكون لسبب خارج عن ذاته تعالى أو لسبب يرجع إلى ذاته تعالى .

ولا جائز أن يكون السبب خارجا عن ذاته تعالى لأنه لو كان خارجا لكان ممكناً ، ولو كان ممكناً لجاز عدمه ، ولو جاز عدمه لجاز قيام حوادث بذاته تعالى لانهاية لها ، لأن المانع من ذلك هو السبب الخارج وقد قدرنا عدمه ، وإذا انتفى المانع من وجود تلك الحوادث فلامفر من أنها توجد ، وجواز وجود حوادث لانهاية لها محال كما تبين فيما تقدم .

وإذا كان السبب على أنه خارج عن الذات قد أفضى إلى محال فيكون ذلك السبب محالا فلم يبق إلا أن يكون السبب هو ذات البارى ، وإذا ثبت أن استحالة قبول الحوادث قبل هذا الحادث إنما هى للذات فتكون تلك الاستحالة قديمة لأنها مقتضى الذات القديمة وما بالذات لايتخلف عنها وإذا ثبت أن تلك الاستحالة قديمة وجب بقاؤها لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه ، ولأنها تقتضى الذات وما بالذات لايتخلف عنها .

ـــ وجملة القول أن الخصوم وإن تخلصوا من إلزام التسلسل ، إلا أنه يجب عليهم فى الوقت نفسه أن يبينوا لنا السبب الذى من أجله وقفوا عند حد فى الحادثات ، وقالوا : إنه يستحيل أن يقوم بذات الله تبارك وتعالى حادث قبله ، وليس لديهم إلا جواب واحد وهو أنهم يقولون : إن ذات الله تبارك وتعالى هى التى اقتضت ألا يقوم بها الحوادث قبل الحادث الذى هو بداية مجموع الحوادث التى قامت بذاته[١].

واستناداً إلى هذا الجواب، وذلك التعليل نقول كما قال صاحب دراسة الجانب الإلهى فى فكر الإمام الغزالى : إن الذات الإلهية ما دامت قد منعت فى الماضى وأحالت أن يقوم الحوادث بها ، فإنها هى نفسها التى تمنع فى المستقبل أن يقوم بها الحوادث ، وإلا وقعنا فى حرج القول بأن ذات الله يطرأ عليها تغير وهو أمر محال »[٢].

ومن هنا يرى الإمام الغزالى أنه لما ثبت استحالة أن يكون البارى تبارك وتعالى محلا للحوادث وكانت علة حدوث الأجسام هى تعرضها للتغير وتقلب الأوصاف ، وتلك ليست إلا حوادث تحل فى الأجسام . فإنه ينبنى على ذلك ضرورة أن تكون صفات الله تبارك وتعالى جميعاً قديمة[٣] .

وإذاً قد بطل ما نادى به الخصوم وثبت ماندعيه من أن صفات الله تبارك وتعالى كلها قديمة .

---

(١) راجع دكتور طه الدسوقى الجانب الإلهى فى فكر الإمام الغزالى ص٢٢٠ ط الأولى ١٩٨٧ م .

(٢) المرجع السابق .

(٣) الإمام الغزالى الرسالة القدسية ص٨٣

ولذا زكى الإمام الغزالى هذا الدليل وفضله على غيره من سائر الأدلة لما فيه من قوة الإقناع وإحكام الإلزام .

الدليل الثالث : هو أنا نقول كما قال الإمام الغزالى إذا قدرنا قيام حادث بذاته[1] فهو قبل ذلك إما أن يتصف بضد ذلك الحادث[2] ، أو بالانفكاك عن ذلك الحادث وذلك الضد أو ذلك الإنفكاك .

إن كان قديماً استحال بطلانه وزواله ، لأن القديم لا يعدم .

وإن كان حادثاً كان قبله حادث لامحالة ، وكذا قبل ذلك الحادث حادث ، ويؤدى إلى أن الحوادث لا أول لها وهو محال »[3] .

وهنا يقيم الإمام الغزالى استدلاله على استحالة أن يكون الله تبارك وتعالى محلا للحوادث ، فإننا لو قدرنا قيام حادث بذاته تعالى فإنه قبل ذلك القيام كان لا يخلو إما أن يتصف بضده أو بالخلو أو بالانفكاك عنه — وهذا مخالف لما نادى به الكرامية — لأنه إذا كان ضد هذا الحادث أو الخلو عنه قديماً فإنه يستحيل عدمه لاستحالة عدم القديم ، وإن كان حادثاً ، كان قبله حادث وقبل الحادث حادث مما يؤدى إلى حوادث لا أول لها وهو محال[4] .

---

(١) كالكلام مثلا فيما يذهب إليه الكرامى .

(٢) وهو السكوت ، على القول بأنه أمر وجودى حيث يشترط فى الضدين كونهما وجوديين .

(٣) الإمام الغزالى نص الاقتصاد فى الاعتقاد القسم الثانى من القطب الثانى .

(٤) المرجع السابق وراجع الرسالة القدسية ص٨٣

ودليل بطلانه قوله : وذلك الضد أو ذلك الانفكاك إن كان قديماً استحال بطلانه .

ولذا يوقفنا الإمام الغزالى — كما هــو فى النص — على بطلان ماذهب إليه الكرامية وجهم ومن قبلهم المعتزلة كما تبين فيما تقدم فى صفتى الإرادة والكلام .

ونقول كما قال صاحب دراسة القول السديد فى علم التوحيد « إن صفات الكمال إذا كانت مقتضى الذات، وهى دائمة بدوامها ، فذلك غاية الكمال،لأن الذات هى التى اقتضته،والنقص إنما يأتى إذا كانت الصفات أفاضها[١] الغير على الموصوف »[٢] .

مذهب الكرامية فى الكلام :

وهذا يصوره الإمام الغزالى فى قوله : « فإن الكرامية قالوا : إنه فى الأزل متكلم، على معنى أنه قادر على خلق الكلام فى ذاته ،ومهما أحدث شيئاً فى غير ذاته أحدث فى ذاته

---

(١) بمعنى أن الصفة جاءت إلى الموصوف ،وهو الله تبارك وتعالى من خارج عنه ، وليس ذلك لازماً بل إن صفات الواجب تعالى ناشئة عنه لا من غيره . واجع شرح المواقف جـ٨ ص ٤٧ وما بعدها نقلا عن أستاذنا الدكتور عوض الله حجازى فى تحقيقه لكتاب القول السديد فى علم التوحيد للشيخ محمود أبو دقيقة جـ٢ ص٩ط مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة ١٩٩٥م .

(٢) المرجع السابق .

قوله : « كن » فلا بد و أن يكون قبل إحداث هذا القول ساكتا ، ويكون سكوته قديما »[١] .

وعلى هذا فقول الكرامية إن كلام الله حادث وهو يخلقه فى ذاته آنا بعد آن بمعنى أنه حين يباشر خلق الكائنات يحتاج عند خلق كل كائن إلى أن يخلق فى ذاته كلمة « كن » .

ورد عليه بما يشير إلى فساد مذهبهم لأنه لو كان الكلام قد أحدثه الله تعالى بإيجاده قوله كن فى ذاته كلما أحدث شيئا فى غير ذاته لكان قبل أن يحدث فى ذاته قوله لفظ « كن » متصفا بالسكوت عن هذا القول ، ويكون السكوت عن هذا القول قديما وإذا كان قديما استحال عدمه .

مذهب الجهم فى العلم : وهذا يبينه الإمام الغزالى بقوله : « وإذا قال الجهمى إنه يحدث فى ذاته علم فلا بد وأن يكون قبله غافلا ، وتكون غفلته قديمة .

فنقول : السكوت القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل على استحالة عدم القديم »[٢] .

وبمراجعة قول جهم ومن تبعه يقف القارىء على خلطهم بين العلم والمعلوم وأن هذا الاشتباه وقع فى إدراكهم لعدم وضوح الفرق بين أحكام العلم، وأحكام المعلوم.

---

(١) راجع الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدليل الثالث بالقسم الثانى من القطب الثانى

(٢) المرجع السابق للإمام الغزالى .

فالمعلوم قد يطرأ عليه من التغيرات ما لا يدخل تحت حصر .

فالمعلوم قبل وجوده سيوجد ، وأثناء وجوده يوجد على ما هو عليه بالفعل ، وبعد وجوده يكون قد وجد ، وتلك أحكام المعلوم .

أما العلم القائم والمحيط بالمعلوم فإنه لا يتأثر بهذه التغيرات .

ولنوضح مثالا فى الحادثات يوضح لنا البيان :

إنه من الممكن أن يعلم أحدنا بأن «س» من الناس سيأتى مع طلوع الشمس ، ويكون علمه بذلك علما قطعيا ، وقد حصل ذلك العلم قبل وقوع الحضور ، ثم جاء «س» هــــذا عند طلوع الشمس ، وأقام بالمكان واستقر فيه .

وبالتأمل فى هذا المثال نقف على أن هناك تغيرا ما حدث على المعلوم ، غير أن الذى يعلم لم يطرأ عليه تغير ، ولذا يستنكر الإمام الغزالى وورود هذا القول على لسان جهم ومن قال بقوله إذ لا مانع أن يكون العلم واحداً وله متعلقات غير أن عقل جهم والجهميين يضيق عن تصور أن يكون هناك علم واحد يتعلق بأحوال وأزمنة تعرض للشىء الواحد وهذا تحكم لا معنى له ، أو سوء فهم يتطلب من أصحابه أن يعيدوا النظر فيما فهموه »[1] .

وهذا بالنسبة للعلم لدى الممكن فما بالنا بالعلم بالنسبة للواجب ،

---

(١) راجع دكتور طه الدسوقى المرجع السابق بتصرف مع تقديم وتأخير .

وراجع الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى .

وراجع القول السديد فى علم التوحيد لفضيلة الشيخ محمود أبو دقيقة تحقيق وتعليق أستاذنا الدكتور عوض الله جاد حجازى جـ ٢ ص ٣٢ ط مجمع البحوث الإسلامية ١٩٩٥ م .

وعلى فرض أنه لو كان علم الله تبارك وتعالى بالحادثات قد حدث عند بدء وجود الحادث ، لكان الله غافلا عن ذلك الحادث قبل وجوده ، وهذه الغفلة قديمة يستحيل عدمها ، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه .

— اعتراض الخصم على الدليل الثالث والرد عليه :

وهذا ما أشار إليه الإمام الغزالى بقوله : « فإن قيل السكوت ليس بشىء إنما يرجع إلى عدم الكلام ، والغفلة ترجع إلى عدم العلم ، فإذا وجد الكلام أو العلم لم يبطل شىء ، إذ لم يكن شىء إلا الذات القديمة ، وهى باقية ... فأما أن يقال : انعدم شىء فلا ... »[1] أى للخصم أن يقول لا نسلم أن قيام الحادث بذاته قد أبطل شيئا قديماً ، لأنه تعالى قبل أن يحدث فى ذاته قوله « كن » كان ساكتاً والسكوت أمر عدمى لأنه عدم الكلام ، وقبل أن يوجد الحادث كان غافلا عنه ، والغفلة أمر عــدمى لأنها عدم العلم .

وإذا كان الأمر كذلك فلم يكن الكلام الحادث أو العلم الحادث قد أبطل شيئاً ، لأن العدم ليس بشىء إذ لم يكن قبل الكلام الحادث أو العلم الحادث إلا الذات القديمة وهى باقية غاية ما فى الأمر أنها عند حدوث الكلام وقيام العلم الحادث بها قد انضاف إليها شىء وهو حدوث الكلام أو العلم ، وعلى ذلك فلا يصح أن نقول إن القديم انعدم لأنه لم يكن قبل الكلام والعلم إلا الذات الموجودة وليس معها شىء يوصف بالسكوت القديم أو الغفلة كذلك ومثل ذلك وجود العالم ، فإنه قبل حدوثه كان

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدليل الثالث بالقسم الثانى من القطب الثانى .

معدوماً ولا يقال إن حدوثه قد أبطل عدمه الأزلى، لأن العدم ليس بشىء حتى يتصف بالقدم أو يقدر بطلانه »[١] .

ـ الجواب عن اعتراض المخالف : وقد أجاب الإمام الغزالى عن هذا الاعتراض بجوابين :

ـ الجواب الأول : بأن السكوت والغفلة وجوديان لاعدميان .

ـ الجواب الثانى : السكوت والغفلة حالان .

أما الأول : فكما يقول الغزالى «إن قول القائل : السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة ، والغفلة عدم العلم وليست بصفة كقوله : البياض هو عدم السواد وسائر الألوان وليس بلون ، والسكون هو عدم الحركة وليس بعرض وذلك محال »[٢] فى هذا البيان ما يوقفنا على منع ما يقول الخصوم من أن السكوت والغفلة عدميان ،وقد ذكر الإمام الغزالى سنداً للمنع يدل على بطلان ماذهبوا إليه ، بل هما وجوديان مثل البياض والسواد فكما لا يقال البياض عدم السواد كذلك لا يقال السكوت عدم الكلام ولا الغفلة عدم العلم بل هما ضدان ، والضدان هما الأمران الوجوديان لا يجتمعان وقد يرتفعان ، ولا يقال لأحدهما عدم الآخر بخلاف النقيضين فإن أحدهما وجودى .

والآخر عدم ذلك الأمر الوجودى كبياض ولا بياض وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان .

---

(١) راجع الأستاذ الدكتور طاهر عبد المجيد تقريب وتحقيق الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢٦ ط الأولى ١٩٧٠م

(٢) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدليل الثالث بالقسم الثانى من القطب الثانى .

والدليل على أن السكوت والغفلة وجوديان أننا ندرك ونتعقل الذات أولا ثم ندركها على حاله السكوت أو الغفلة ، كما ندرك التفرقة بين حالة الكلام وحالة السكوت .

وعلى ذلك يصح وصف السكوت والغفلة بالقدم، فلو كانا قديمين ثم جاء بعدهما الكلام أو العلم يقال انعدم القديم، والقديم لا ينعدم[١] .

ولا يصح أن يعارض دليلنا بوجود العالم وعدمه ، وأنه كان قبل وجوده على حال العدم وهو قديم ، وإذا كان الأمر كذلك فلا يصح إبطال عدمه بحدوثه .

أى لا يصح أن يعارض دليلنا بذلك لأن العالم قبل حدوثه لم يكن له ذات حتى يقال إنها على حال قديمة أو حادثة ، فنحن بالنسبة للعالم لم ندرك إلا ذاتاً لها حال الوجود ، ولم ندرك أن العالم على حال قبل الوجود ، وعلى حال هو الوجود ، ونفرق بين الحالين لتلك الذات .

وما ذلك إلا لأن العالم لا ذات له قبل الوجود حتى يكون على حال. بخلاف القديم فله ذات قبل حدوث الكلام أو العلم علمت تلك الذات على حال السكوت أو غيرها كما علمت تلك الذات على حال الكلام أو العلم[٢] .

---

(١) راجع دكتور عبد الحميد شقير المرجع السابق بالاشتراك .

(٢) راجع الدكتور طاهر عبد المجيد تقريب الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢٨ ط ١٩٧٠م .

الجواب الثانى : السكوت والغفلة حالان :

وأما الجواب الثانى فكما صوره الإمام الغزالى يتمثل فى عبارته التالية وإن سلم أيضا أن السكوت ليس بمعنى ، وإنما يرجع ذلك إلى ذات منفكة عن الكلام ؛ فالانفكاك عن الكلام حال المنفك لا محالة ينعدم بطروء الكلام ، فحال الانفكاك تسمى عدما أو وجوداً أو صفة أو هيئة قد انتفى بالكلام ... فالفرق بينهما ظاهر[1] .

وعلى هذا فلو سلمنا أن السكوت أو الغفلة ليس له معنى وجودى وأنه يرجع إلى ذات منفكة عن الكلام أو العلم فالانفكاك عن أحدهما حال لا محالة ينعدم بطروء الكلام أو العلم فتلك الحال سواء أكانت هيئة أو صفة هى قديمة والقديم لا ينعدم ، فإن قيل إن عدم العالم قديم وقد انتفى بحدوث العالم . قلنا إن عدم العالم ليس بذات ولا حال لذات حتى يقدر انتفاؤها .

شبه الخصوم فى حدوث العلم والإرادة والكلام :

وهذا ما صوره الإمام الغزالى بقوله : «وإنما النزاع فى ثلاثة :

الكلام والإرادة والعلم ، وفى معنى العلم السمع والبصر عند من يثبتهما ، وهذه الصفات الثلاثة لابد وأن تكون حادثة ، ثم يستحيل أن تقوم بغيره ، لأنه لا يكون متصفا بها ، فيجب أن تقوم بذاته ، ويلزم منه كونه

(١) المرجع السابق وراجع الإمام الغزالى النص .

محلا للحوادث،[١] وهذا القول يدعونا لبيان ما فيه من مخالفات :

أولا : شبهة الجهمى فى حدوث العلم :

وقد ذكر الغزالى مغالطة القائلين بحدوث العلم فقال : قد علمت ما ذهب إليه جهم من أن لله علوما حادثة ، وأنه لو لم يكن علمه حادثا لزم الجهل فى حقه تعالى وهذا محال .

وذلك لأن الله تعالى إن كان عالماً بأن العالم كان قد وجد فى الأزل كان كذباً ، وإن لم يكن عالماً بأنه قد وجد كان جهلا لا علماً ، وإذا لم يكن عالماً بأنه قد وجد وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم[٢].

هذه هى شبهة جهم والجهميين كما صورها الإمام الغزالى .

والجواب عن هذه الشبهة كما هو بالنص أن الله عالم فى الأزل بوجود فى وقته المحدد العالم لوجوده .

فالعلم قديم والمعلوم حادث لما يطرأ عليه من التغيرات ومن هذا المنطلق كان انزلاق جهم فى مقالته حين اشتبه عليه العلم والمعلوم كما تبين فيما تقدم ولم يستطع أن يفرق بين أحكام كل منهما ، وأنه عند وجود العالم لم يتجدد له علم جديد بل هو عالم أزلا ، ويمتد علمه إلى وقت وجود العلم فالله تبارك وتعالى يعلم أزلا بأن العالم سيكون وعند وجوده يعلم

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدليل الثالث بالقسم الثانى من القطب الثانى .

(٢) راجع أستاذنا الدكتور / عبد الحميد شقير المرجع السابق بالاشتراك .

بعلمه الأزلى أنه كائن وبعد وجوده يعلم أنه قد كان، فتلك الأحوال التى تعاقبت على العالم « المعلوم » من أنه سيكون وأنه كائن وأنه قد كان معلومة لله تعالى وصفة العلم المحيط بكل معلوم لم تتغير وإنما التغير فى المعلوم أى لم يتغير العلم القديم فى أحوال المعلوم الثلاثة — قبل وأثناء وبعد .

والذى تغير إنما هو متعلق العلم لا العلم نفسه ويقاس على العلم السمع والبصر فإنه ينكشف بهما المسموع والمبصر من غير حدوث لهما والذى حدث هو المسموع والمبصر ، وهذا يوقفنا على الدليل القاطع على أن علمه بالحوادث قديم كما قال الغزالى .

الدليل على أن العلم واحد لا يتعدد :

والدليل القاطع على هذا: هو أن الاختلاف بين أحوال شىء واحد فى انقسامه إلى الذى كان ويكون وهو كائن لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة . ومعلوم أن العلم لا يتعدد بتعدد الذوات، فكيف يتعدد بتعدد أحوال ذات واحدة ؟[1].

ثم يستنكر الإمام الغزالى ما نادى به هؤلاء فيقول : « فكيف لا يجوز علم واحد يتعلق بأحوال معلوم واحد، مع اتحاد العلم ، وتنزهه عن التغير ؟[2].

ولما كان العلم واحدا لا يتعدد بتعدد الذوات فهو أيضا واحد تنكشف به الذوات جميعها مع اختلافها وتباينها — وهذا متفق عليه —.

---

(١) الإمام الغزالى المرجع السابق .

(٢) المرجع نفسه .

كذلك هو لا يتعدد بتعدد الأحوال لذات واحدة، فالله تبارك وتعالى يعلم بعلم واحد في الذات وما تكون عليه في الحاضر والمستقبل خلافاً لجهم الذي يقول بتعدد العلم في الذات الواحدة إذا اختلفت أحوالها فيقول إن لله علوماً كثيرة متعددة بتعدد الأحوال لذات واحدة، مع أنه يقول: إن معلومات الله لا نهاية لها والعلم له نهاية.

فيقال له: إذا كان هناك علم واحد يفيد الإحاطة والشمول بذات واحدة لها أحوال مختلفة فيلزمه أن يعترف بعلم واحد له معلومات كثيرة لأن كون العلم يتناهى ومعلومات الله لا تتناهى يقتضي أن تكون هناك معلومات لله بدون علم وهذا باطل.

كما قال جمهور المتكلمين أن الله تعالى عالم بجميع الأشياء بعلم واحد واجبها ومستحيلها، وجائزها، موجوداً أو معدوماً، سواء كان متناهياً أو غير متناه، كلياً أو جزئياً،

وقول الخصوم — إن غير المتناهي لا يعلم إنما هو بالنسبة للحادث «المخلوق» أما بالنسبة لله تبارك وتعالى «واجب الوجود» فالتناهي وغيره سواء في الانكشاف، فإنه يعلم كالانه وهي لا تتناهى»[1].

---

(١) القول السديد في علم التوحيد لفضيلة الشيخ محمود أبو دقيقة جـ ٢ ص ٣٥ تحقيق أستاذنا الدكتور عوض الله جاد حجازي ط مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة ١٩٩٥ م.

— الرد على جهم ومن وافقه فى قولهم بحدوث العالم :

بعد أن ذكر الإمام الغزالى شبهة القائلين فى حدوث العلم والرد عليها تناول دليلا آخر يثبت به قدم صفة العلم فقال لهم ، إذا كان علم الله بكل حادث حادثا كان ذلك العلم إما معلوما لله أو غير معلوم له — فإن لم يكن معلوماً لله وهو حادث فذلك باطل . لأنه إذا كان هذا العلم الحادث غير معلوم له وهو قائم بذاته فمن باب أولى لا يعلم الحوادث الأخرى التى لم تقم بذاته .

وإن كان معلوما لله فإما أن يفتقر إلى علم آخر والعلم الآخر يفتقر إلى علم آخر ... وهكذا فيلزم عليه ما لا نهاية له وذلك باطل .

وإما أن يعلم الحادث والعلم به بنفس العلم الواحد وذلك هو المطلوب .

ولذا يسخر الإمام الغزالى من عقلية جهم ورفاقه حين اتسعت لفهم وإدراك أن يكون هناك علم واحد يتعلق بمعلومات كثيرة ، فالعلم الواحد كعلم قدوم زيد وموت عمر ، وميلاد بكر ، وزواج خالد ، نعلم ذلك كله ويعلمه جهم ومن معه ونلاحظ ويلاحظون أنه لا غضاضة أن يكون هناك علم واحد وله متعلقات فى الذوات لا يتعدد العلم بتعددها غير أن عقل جهم والجهميين يضيق عن تصور أن يكون هناك علم واحد يتعلق بأحوال وأزمنة تعرض للشىء الواحد ، وكأنى بالغزالى يتساءل عن الفرق بين العلم الواحد يتعلق بذوات مختلفة ، وبين العلم الواحد يتعلق بأزمنة وأحوال متعددة تطرأ على شىء واحد[1] . هذا بالنسبة

---

(١) دكتور طه الدسوقى الجانب الإلهى فى فكر الإمام الغزالى ص ٣٢٢ ط الأولى ١٩٨٨ م .

الممكن فما بالنا بالواجب وهذا ما تحمله عبارة الإمام الغزالى حين قال لجهم إن علم الله إذا كان حادثاً عند تعلقه بالحادثات فإما أن يكون ذلك العلم معلوما لله أولا . فإن لم يكن معلوما لله فذلك جهل لأنه كيف لا يعلم حادثا قام بذاته ، وإذا كان الأمر كذلك فلا يعلم الحوادث الأخرى البعيدة عن ذاته .

أما إذا كان معلوما لله وهو حادث فيفتقر إلى علم آخر وهكذا فيلزم أن تكون هناك علوم حادثة لا نهاية لها وهذا باطل — كما تبين فيما تقدم لأن العلم واحـــد والذى تعدد ولم يتناهى ، هى التعلقات وهى أمور اعتبارية ،[1] أما إذا كان هـذا العلم الحادث يعلمه الله بنفس ذلك العلم فيكون العلم واحداً لا تعدد فيه ، لأن علم الله واحد تعلق بالحادث والعلم به مع اتحاد العلم وتنزهه عن التغير ليس هـذا فحسب — بل إن الواجب هو واهب العلم فى عالم الإنسان ، وليس من المعقول أن المعطى الشيء يكون فاقداً له[2] .

---

(١) راجع أستاذنا الدكتور عوض الله حجازى تحقيق القول السديد فى علم التوحيد لفضيلة الشيخ محمود أبو دقيقة جـ٢ ص٣٤ ط مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة ١٩٩٥ م .

(٢) راجع الإمام الغزالى المرجع السابق .

وراجع شيخنا الدكتورعوض الله فى تحقيقه للقول السديد جـ٢ ص ٣٢

وراجع دكتور عبدالحميد شقير المرجع السابق .

ثانيا : شبهة الخصوم فى حدوث الإرادة :

وقد ذكر الغزالى مغالطة القائلين بحدوث الإرادة فقال : « وأما الإرادة فلابد من حدوثها ، فإنها لو كانت قديمة لكان المراد معها ، ... فلهذا قالت المعتزلة بحدوث الإرادة فى غير محل ، وقالت الكرامية بحدوثها فى ذاته ... » .

ثم يقول : « وكذلك الكرامى إذا قال يحدث فى ذاته إيجاداً فى حال حدوث العالم ... ويلزمهم فى الإيجاد ما لزم المعتزلة فى الإرادة الحادثة ومن قال منهم إن ذلك الإيجاد هو قوله « كن » وهو صوت فهو محال من ثلاثة أوجه »[1] .

وبمراجعة كلام الإمام الغزالى يتضح أن القائلين بحدوث الإرادة هم الكرامية والمعتزلة إلا أن المعتزلة قالوا إنها لا تقوم بذات الله لأنها حادثة والحادث لا يقوم بالقديم فهى لا محل لها .

والكرامية لا يمنعون قيام الحادث بالقديم .

وشبهة الفريقين فى حدوث الإرادة أنها لو كانت قديمة لحصل المراد معها فى الأزل وذلك محال فما أدى إليه من قدمها محال فثبت نقيضه وهو حدوثها .

ودليلهم على هذا : أن الإرادة متى كانت تامة ولا مانع لها تحتم حصول المراد معها ، ولذا قالت الكرامية إن الإرادة حادثة قائمة بذاته تعالى تحدث عند وجود أى حادث بقوله « كن » وقالت المعتزلة إنها حادثة غير قائمة بذاته ولا محل لها تقوم به كما أشرنا إلى هذا فيما تقدم .

---

(١) راجع الإمام الغزالى المرجع السابق نفسه .

والجواب عن هذه الشبهة يتضح من كلام الإمام الغزالى وأنه لا يلزم من قدم الإرادة وجود المراد معها أزلا لأنها لم تعلق ترجيح وجوده على عدمه على أن يوجد فى الأزل ، بل يترجح وجوده على أن يوجد فى وقت الحدوث فالتخصيص قديم والمراد إيجاده « المخصوص » يوجد على حالة هذا التخصيص فيما لا يزال .

لأنه لو كانت الإرادة حادثة فإما أن تحتاج إلى إرادة أخرى شأن كل حادث فإنه يحتاج إلى إرادة ، وإما ألا تحتاج .

فإن كان الأول لزم وجود إرادات أخرى لا نهاية لها وذلك باطل كما تبين فيما تقدم .

وإن كان الثانى أى حدوثها بلا إرادة لها جاز أن يوجد العالم بغير إرادة إذ لا فرق بين حادث وحادث وذلك محال بالاتفاق وإذا بطل الأمران ثبت قدم الإرادة .

ولو قال الكرامية إن معنى إرادة الله أن يحدث الله فى ذاته إيجاداً للعالم عند حدوثه فهو قول باطل لأن هذا الإيجاد الذى يحدثه الله فى ذاته يحتاج إلى إيجاد آخر شأن كل حادث ويحتاج الإيجاد الآخر إلى إيجاد وهكذا فيلزمهم إيجادات لا نهاية لها وهو محال .

وإن كان الإيجاد الأول لا يحتاج إلى إيجاد ثان وهو حادث لجاز أن يوجد العالم بغير إرادة من الله وهذا محال بالاتفاق إلا أن بعض الكرامية قال إن معنى الإيجاد هو قول الله « كن » وهو صوت حادث . أى أن كلام الله حادث وهو يخلقه فى ذاته آنا بعد آن كما تبين فيما تقدم وقولهم هذا باطل من ثلاثة أوجه :

الأول : استحالة قيام الصوت بذات الله تعالى .

الثاني : أن قوله «كن» حادث فإن حدث من غير لفظ «كن» فليحدث العالم من غير أن يقال له «كن» ، وإن حدث قول كن بقول «كن» آخر لزم احتياجه إلى ثالث وهكذا إلى غير نهاية .

والوجه الثالث : أن قوله «كن» خطاب مع العالم وهذا الخطاب إما أن يكون في حالة العدم أو في حالة الوجود .

فإن كان في حالة العدم فالمعدوم لا يفهم الخطاب فكيف يمتثل الأمر. وإن كان في حالة الوجود فالموجود بالفعل كيف يقال له «كن» ، حيث يكون تحصيلا للحاصل وهو محال ، والذي أودى بهم إلى هذا المنزلق فهمهم الخاطيء لقول الله تعالى «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون»[1] ، فبينما فهم العلماء أن في هذه الآية كناية عن نفاذ قدرة الله وكمالها فهمت الكرامية أنه لا بد من قول «كن» عند خلق كل كائن ، ولهذا يتضح أن فهم الكرامية أسوأ حالا من فهم جهم ورفاقه ، حتى قال الإمام الغزالي إن هؤلاء القوم لا عقل لهم وعليهم إن أرادوا السلامة لأنفسهم أن يتركوا مجال العلم والنظر إلا أن الإمام الغزالي — رحمه الله — قصد بيان أغوالهم التي لا تصدر إلا ممن لا عقل له مبينا فساد قولهم خوفا من أن يتبعهم من جاء بعدهم ظناً منه أن لهم آراء وعقولا .

---

(١) سورة يس الآية ٨٢ وقد وردت هذه المادة في مواطن كثيرة من كتاب الله تعالى منها على سبيل البيان ما جاء في سورة البقرة ١١٧ ، وآل عمران ٤٧ ، ومريم ٣٥ ، والنحل ٤٠

ثالثا : شبهة الخصوم فى الكلام والرد عليها :

قــرر الإمام الغزالى دعوى الخصوم عن استدلالهم على حدوث الكلام فقال : « وأما الكلام فهو قديم وما استبعدوه من قوله تعالى « أخلع نعليك » ومن قوله تعالى : « إنا أرسلنا نوحاً » استبعاد مستندة تقديرهم الكلام صوتا وهو محال فيــه وليس بمحال إذا فهم كلام النفس[1] » .

ومعنى هذا — كما هو على لسان الخصوم — أن الكلام لو كان قديما لكان كذبا أو عبثا وهما محالان على الله تعالى .

ومجمل استدلالهم لو كان كلامه أزليا للزم الكذب أو العبث فى حقه تعالى وهو محال .

أما الأول فلأنه أخبر أنه أرسل نوحا ... فلو كان الخبر أزليا لكان غير مطابق للواقع لأنه فى الأزل لم يكن قد خلق نوحا ومن معه من الرسل ، فالإخبار عنهم فى الأزل بأنه أرسلهم والحال أنه لم يخلقهم بعد كذب لأنه كيف يكون الكلام قديما وفيه إخبار عما مضى فلو كان الكلام قديما لكان كذبا وهو محال .

وأما الأمر الثانى « فلأن الكلام يتنوع إلى أمر ونهى فلو كان الأمر والنهى أزليين فكيف قيل لموسى « أخلع نعليك ولم يخلق بعد موسى وهذا يلزم عليه العبث لأنه لم يكن هناك مأمور ولا منهى، والعبث على الله تعالى محال كالكذب فثبت بذلك أن الكلام حادث حتى نتفادى المحال على الله تعالى .

---

(١) راجع الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الدليل الثالث بالقسم الثانى من القطب الثانى .

والجواب عن هذه الشبهة كما قال الإمام الغزالى أن الخصوم فهموا الكلام على أنه صوت وحرف وهو حادث ، ولكن الكلام الذى هو صفته تبارك وتعالى وقائم بذاته هو كلام نفسى ، والعبارة الدالة عليه تتحدد بتحديد الماضى والحاضر والمستقبل، فإرسال نوح قائم بذاته تعالى فقبل إرساله تكون العبارة سنرسل نوحاً وبعد إرساله إنا أرسلنا فاختلفت العبارة ولكن المعنى القائم بالنفس لايختلف كما أشرنا إلى ذلك أثناء تناول الحديث عن صفة العلم ، وقوله تعالى لموسى « اخلع نعليك » طلب وهذا الطلب قائم بذاته تعالى ، وليس شرط قيامه به أن يكون المأمور موجوداً ، فإذا وجد المأمور بعد ذلك كان مأموراً بذلك الأمر والطلب النفسى القديم .

كما يجاب عن ذلك أيضا بأن العبث إنما يلزم لو خوطب المعدوم ، وأمر فى حالة العدم ، وليس الأمر كذلك بل المعنى أنه أمر فى حالة عدمه بأن يأتى بالفعل على تقدير وجوده »[1] .

ومثال ذلك من ليس له ولد ويقوم فى نفسه أمر ذلك الولد الذى لم يوجد بعد — بتعلم العلم على تقدير وجوده فلو وجد الولد كان مأموراً بذلك الأمر القائم بنفس الأب نعم إن الإبن لا يعلم ذلك الطلب النفسى القائم بالأب إلا من العبارة الدالة على الطلب النفسى القائم بذات الأب . وبهذا يفهم الأمر النفسى القائم بذات الله تعالى على أن تكون الألفاظ حادثة والمدلول الذى هو المعنى النفسى قديما ويكفى فى الأمر النفسى تصور المأمور لا وجوده بالفعل بشرط أن يكون المأمور مقدر الوجود

---

(١) راجع أستاذنا الدكتور عوض الله جاد حجازى تحقيق القول السديد فى علم التوحيد لشيخنا الشيخ محمود أبو دقيقة جـ ٢ ص ٥٥ ط مجمع البحوث الإسلامية ١٩٩٥ م .

أما إذا كان مستحيلا وجوده فإنه لا يتصور طلب شيء منه[1] .

فإن قيل هل الله آمر وناه فى الأزل أم لا ؟

إن قلتم إنه آمر وناه ، قلنا كيف يكون آمرا وناهيا ولا مأمور ولا منهى ، وإن قلتم ليس آمراً ولا ناهيا قلنا فقد صار بعد أن لم يكن آمراً وناهيا فى الأزل آمرا وناهيا فيما لا يزال .

قلنا : هذا السؤال له طرفان :

أحدهما يتعلق باللفظ والآخر يتعلق بالمعنى ، فأما جهة المعنى فقد بينا أن الأمر أو النهى قديم وهو سابق على وجود المأمور والمنهى وقد ضربنا لذلك مثلا بوالد قام بنفسه طلب لابن قدر وجوده فيما بعد .

وأما جهة اللفظ ومحصلها هل يطلق اسم الأمر على الله عند وجود المأمور وفهمه أو يطلق عليه قبل وجود المأمور ، فالحق أنه يجوز إطلاق اسم الأمر عليه قبل وجود المأمور كما يطلق اسم القادر عليه قبل وجود المقدور .

وكما أن إطلاق اسم القادر لا يستدعى مقدوراً موجوداً بل يستدعى مقدوراً معلوما سواء أكان موجوداً أو لم يوجد فكذلك الآمر يستدعى مأموراً معلوماً سواء أكان موجودا أو غير موجود .

وعلى هذا يتضح بيان الإمام الغزالى عن شبهة الكلام وخلاصتها أنه لا يعنى بالكلام الذى هو صفة لله تعالى الكلام اللفظى ، وإنما يعنى به الكلام النفسى وهو مدلول اللفظ واللفظ يختلف باختلاف الأحوال ولا كذب فى هذا .

---

(١) راجع أستاذنا الدكتور عبد الحميد شقير المرجع السابق بتصرف.

كما لا يقتضى الأمر النفسى وجود المأمور فى الأزل بل يكفى أن يكون ممكن الوجود وليس مستحيلا لذاته[1] .

ومن كل ما تقدم يتضح أيضا أن هذه الأقوال الواردة على لسان الخصوم لا وجود لها إلا فى عقول أصحابها .

وإلى هنا نكون قد انتهينا من البيان الحكم الثالث من أحكام الصفات، وهذا يسلمنا إلى تناول الحكم الرابع من أحكامها، كما أوضحه الإمام الغزالى.

فعلى بركة الله نتناول النص ثم نحلل ما فيه من قضايا .

---

(١) راجع الإمام الغزالى المرجع السابق .
وراجع الدكتور عبد الحميد شقير المرجع السابق .

الحكم الرابع للصفات

إن الأسامى المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبع صادقة عليه أزلا وأبدا ، فهو فى القدم كان حيا قادراً عالما سميعا بصيرا متكلما[١] ، وأما مايشتق له من الأفعال كالرازق والخالق والمعز والمذل فقد اختلف فى أنه يصدق فى الأزل أم لا وهذا إذا كشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف فيه .

والقول الجامع أن الأسامى التى تسمى[٢] بها الله تعالى أربعة أقسام :

الأول : أن لا يدل إلا على ذاته كالموجود وهذا صادق أزلا وأبدا .

الثانى : ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم ، فإنه يدل على وجود غير مسبوق بعدم أزلا ، وكالباقى[٣] فإنه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخراً ، وكالواحد فإنه يدل على الوجود وسلب الشريك ، وكالغنى فإنه يدل على الوجود وسلب الحاجة ، فهذا أيضا يصدق أزلا وأبدا ، لأن ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلازم ذاته أزلا وأبداً .

الثالث : ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى كالحى ، والقادر ، والمتكلم . والعالم ، والمريد ، والسميع والبصير وما يرجع إلى هذه الصفات السبع : كالآمر ، والناهى والخبير ونظائره ، فذلك أيضا يصدق عليه أزلا وأبدا عند من يعتقد قدم جميع الصفات .

الرابع : ما يدل على الوجود مع إضافة إلى فعل من أفعاله كالجواد والرزاق والخالق ، والمعز ، والمذل ، وأمثاله .

---

(١) وذلك لكونه فى القدم مريدا .

(٢) ورد النص فى بعض الطبعات بلفظ « يسمى » .

(٣) ورد النص فى بعض الطبعات بلفظ « الباقى » .

وهذا مختلف فيه ، فقال قوم: هو صادق أزلا ، إذ لو لم يصدق لكان الصاف به موجباً للتغير، وقال قوم لا يصدق إذ لا خلق فى الأزل فكيف يكون خالقاً ؟

والكاشف الغطاء عن هذا : أن السيف فى الغمد يسمى صارماً ، وعند حصول القطع به وفى تلك الحالة على الاقتران يسمى صارماً ، وهما بمعنيين مختلفين، فهو فى الغمد صارم بالقوة ، وعند حصول القطع به صارم بالفعل .

وكذلك الماء فى الكوز يسمى مرويا، وعند الشرب يسمى مروياً، وهما إطلاقان مختلفان، فمنى تسمية السيف فى الغمد صارماً أن الصفة التى يحصل بها القطع موجودة فى السيف ، وهى حدته واستعداده ، فليس امتناع القطع فى الحال لقصور فى ذات السيف وحدته واستعداده ، بل لأمر آخر وراء ذاته .

فبالمعنى[1] الذى يسمى السيف فى الغمد صارماً يصدق اسم الخالق على الله تعالى فى الأزل ، فإن الخلق إذا وجد بالفعل لم يكن لتجدد أمر فى الذات لم يكن، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود فى الأزل، وبالمعنى الذى يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق فى الأزل اسم الخالق فهذا حظ المعنى، فقد ظهر أن من قال : إنه لا يصدق فى الأزل هذا الاسم فهو محق، وأراد به المعنى الثانى ، ومن قال يصدق فى الأزل فهو محق وأراد به المعنى الأول .

وإذا كشف الغطاء عن هذا الوجه ارتفع الخلاف، فهذا تمام ما أردنا

(١) ورد النص فى بعض الطبعات بلفظ « فالمعنى » .

ذكره فى قطب الصفات وقد اشتمل على سبع دعاوى[1]، وتفرع عن صفة القدرة ثلاثة فروع[2] وعن صفة الكلام خمسة استبعادات[3]، واجتمع من الأحكام المشتركة بين الصفات أربعة[4] أحكام، فكان المجموع قريباً من عشرين دعوى، هى أصول الدعاوى، وإن كانت تنبنى كل دعوى على

(١) تتمثل فى أنه سبحانه وتعالى قادر عالم حى مريد سميع بصير متكلم .

(٢) الفرع الأول : عموم تعلق القدرة .

الفرع الثانى : القدرة وأفعال العباد .

الفرع الثالث : القدرة والقول بالتولد .

(٣) الأول : حول كيفية سماع موسى لكلام الله تعالى .

الثانى : فى كون كلام الله تبارك وتعالى حالا فى المصاحف أم لا .

الثالث : فى أن القرآن كلام الله تعالى أم لا .

الرابع : حول إجماع الأمة على أن القرآن معجزه وأنه سور وآيات وكيف يكون ذلك قديماً .

الخامس : فى أنه لامسموع الآن إلا الأصوات، وكلام الله مسموع بالإجماع .

(٤) الحكم الأول : فى أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها .

الحكم الثانى : فى أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته تعالى .

الحكم الثالث : فى قدم الصفات .

الحكم الرابع : أن الأسامى المشتقة لله تعالى من هذه الصفات صادقة عليه أزلا وأبداً .

دعاوى بها يتوصل إلى إثباتها ، فلنشتغل بالقطب الثالث من الكتاب إن شاء الله تعالى[١].

والخلاصة فى الحكم الرابع من أحكام الصفات عند أهل السنة أن الأسماء المشتقة من هذه الصفات السبع صادقة على الله أزلا وأبداً[٢].

ونريد بالصفة هنا كل ما أسند إلى ذات الله تبارك وتعالى إثباتاً لكمال أو نفيا لنقص من السلوب والإضافات والمعانى ، لأن الصفة هى ما ليس بذات وجوديا كصفات المعانى أو عدميا كصفات السلب.

ولذا قسم العلماء الصفات الواجبة لله تعالى إلى :

١ — صفات نفسية : وهى الحال الثابتة للذات غير معللة تلك الحال بعلة ، وليس لهذا القسم غير صفة واحدة هى صفة الوجود.

٢ — صفات سلبية: وهى التى تسلب عن الله تعالى أى نقص لا يليق بذاته تبارك تعالى وصفات هذا القسم خمس صفات هى :

القدم — والبقاء — والمخالفة للحوادث — والقيـــام بالنفس — والوحدانية.

٣ — صفات معان : وهى المعنى الوجودى القـــائم بالموصوف وصفات هذا القسم سبع صفات هى :

القدرة — والإرادة — والعلم — والحياة — والسمع — والبصر والكلام.

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد القسم الثانى من القطب الثانى وراجع دكتور مصطفى عمران فى تحقيقه له.

(٢) الإمام الغزالى الحكم الرابع للصفات بالقسم الثانى من القطب الثانى.

٤ — ومعنوية : كما قال بعض علماء الكلام — وهى الحال الثابتة للذات معللة تلك الحال بعلة وصفات هذا القسم سبع صفات هى: كونه قادراً — كونه مريداً — كونه عالماً — كونه حياً — كونه سميعاً — كونه بصيراً — كونه متكلماً .

والأسماء المشتقة صادقة على الله أزلا وأبداً فيقال الله عالم قادراً إلى آخر الأسماء المشتقة ، وهذا الصدق أى الحمل فى الأزل والأبد ومثل هذه الصفات صفة الذات أى الصفة النفسية — الوجود — وصفات النفى أى التنزيه فإنما اشتق منها من الأسماء ما يصدق على الله أزلا وأبداً . فيقال الله موجود أزلا وأبداً ، وهذا الصدق فى الأزل والأبد لا خلاف فيه سواء أكانت الصفة صفة نفس أو صفة تنزيه أو صفة معنى .

أما الأسماء المشتقة من صفات الأفعال كالخالق والرازق والمحيى والمميت — المشتقات من الخلق والرزق والإحياء والإماتة — فى صدق هذه الأسماء أزلا خلاف بين المتكلمين .

ففريق منهم قال : إن هذه المشتقات حادثة لا تصدق على الله أزلا وإنما تصدق فيما لا يزال لأنه لا يوجد مخلوق ولا مرزوق ولا من يحييه ولا من يميته فى الأزل .

وقال آخرون إنها قديمة وتصدق على الله فى الأزل كما تصدق عليه فيما لا يزال ودليلهم فى ذلك أنها لو لم تصدق على الله فى الأزل بل فيما لا يزال فقط لكان اتصافه بها فيما لا يزال موجباً للتغير لأنه لم يكن متصفاً بها فى الأزل ثم صار متصفاً بها فيما لا يزال وهذا لا يجوز[1] .

---

(١) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الحكم الرابع بالقسم الثانى من القطب الثانى وراجع الأستاذ الدكتور عبد الحميد شقير المرجع السابق وراجع دكتور صلاح عبد العليم فى العقيدة الإسلامية ص١٣٠ ط الثانية ١٩٩١ م .

والمتأمل فيما قاله هؤلاء وأولئك لايخفى عليه زاوية الاختلاف حيث إن كلا منهما نظر إلى القضية من الزاوية التى تقيم مذهبه غير أن المسألة لاتحسم إلا إذا نظرنا إليها نظرة شمولية .

فالله تبارك وتعالى يوصف بأنه رازق وقدرته صالحة لمباشرة فعل الرزق فى الوقت والموعد — الزمان والمكان — الذى يخلق الله فيه الكائنات المحتاجة فى استمرار وجودها إلى هذا الرزق فإذا وجدت هذه المخلوقات كان الله رازقا بالفعل لكل ما خلق ولذا يقرر الإمام الغزالى أن الخلاف بين الفريقين ليس حقيقيا وبالإمكان البيان فى مثال يقرب هذه النظرة الشمولية ، إن السيف يوصف بأنه قاطع وهو فى غمده . ويوصف كذلك بأنه قاطع وهو فى ساحة الحرب يباشر قطعة بالفعل ، ونحن حين نصفه بأنه قاطع حين يكون فى غمده نكون صادقين ، إذ إنه قاطع بالقوة وصالح للقطع إذا استعمله المحارب فى ذلك .

ونحن حين نصفه كذلك بأنه قاطع فى حومة الوغى والحرب نكون أيضا صادقين حيث إنه يباشر القطع بالفعل .

ولله المثل الأعلى — إننا نكون صادقين حين نسميه بأنه الرازق فى الأزل ونسميه بأنه الرازق الآن وأبداً والاسم لايختلف وإنما الذى يختلف هو المرزوق الذى سيرزقه الله تعالى .

ولذا يرجع الخلاف هنا إلى الاعتبار ، والنظرة الشاملة هنا ترفع الخلاف .

وفى نفس المعنى الذى ذكره الإمام الغزالى جمعا بين الرأيين فى مسألة أسماء وصفات الفعل يتحدث شارح العقيدة الطحاوية فيقول : « إن الله سبحانه وتعالى لم يزل متصفا بصفات الكمال ، صفات الذات وصفات الفعل ، ولايجوز أن يعتقد أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفا بها

لأن صفاته سبحانه صفات كمال وفقدها صفة نقص، ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفا بضده »[1].

على أن الإمام الغزالى يؤكد على أنه وإن كان جمهور الأمة يقولون بهذه الصفات والأسماء المشتقة منها، فإنه لا يغيب عن البال أن الفلاسفة لا يقرون بذلك ويرجعون بهذه الأسماء والصفات إلى صفة العلم، ويضطربون فى صفة الكلام كما تبين فيما تقدم.

والمعتزلة ينكرون أيضا تعدد هذه الأسماء وتلك الصفات ويرجعون بها كلها إلى الذات وإن كانوا يضطربون فى نحو صفتى الإرادة والكلام كما تبين فيما سبق، وأوضح الاتجاهات وأشملها ما ذكره أهل السنة[2].

وإلى هنا تم البيان لأحكام الصفات الأربعة: وهى زيادتها على الذات وقيامها بها وقدمها وأن الأسماء المشتقة منها صادقة على الله تعالى أزلا وأبداً.

« كما قال بعض المحققين إن معنى قول الأشعرى إن صفات الله ليست عيناً أى بحسب المفهوم وليست غيراً أى بحسب الوجود الخارجى وهذا معنى صحيح لا غبار عليه »[3]، لأن الموجود فى الخارج ذات واحدة هى ذات الله تعالى المتصفة بهذه الصفات من العلم والقدرة ....

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبى العز الحنفى ص ٥٢ ط العاصمة.

(٢) الإمام الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد الحكم الرابع للصفات بالقسم الثانى من القطب الثانى.

وراجع دكتور طه الدسوقى المرجع السابق ص ٢٣٧

(٣) أستاذنا الدكتور عوض الله جاد حجازى تحقيق القول السديد فى علم التوحيد ج ٢ ص ١٤ ط. مجمع البحوث الإسلامية.

كما تبين من خلال رحلتنا مع صاحب الدراسة الإمام الغزالى — رضى الله عنه وأرضاه وألحقنا به على الإسلام والإيمان وقول لا إله إلا الله سيدنا محمد رسول الله — ﷺ .

وفى الختام :

أسأل الله تعالى أن يسدد على طريق الحق خطانا ، ويجعل من هذا العمل علما ينتفع به « ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ، ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وأرحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين» .

وصلى اللهم على سيدنا محمد وآله وصحبه ومن سلك طريقهم إلى يوم الدين .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

دكتور / سامى حجازى
أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد
بكلية أصول الدين — القاهرة

المصادر والمراجع

أولا : القرآن الكريم .

ثانياً : السنة المطهرة

ثالثاً : المؤلفات « المصادر والمراجع »

— ابن منظور لسان العرب

— شيخ الإسلام إبراهيم البيجورى تحفه المريد على جوهرة التوحيد ط ١٩٣٩م

— الدكتور إبراهيم بسيونى لطائف الاشارات للإمام القشيرى مركز تحقيق التراث الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١م

— الدكتور إبراهيم بسيونى الإمام القشيرى وتصوفه ط مجمع البحوث القاهرة .

— الإمام أبى حامد الغزالى المنقذ من الضلال تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود

— الإما أبى حامد الغزالى تهافت الفلاسفة تحقيق الدكتور سليمان دنيا ١٩٥٥م

— الإمام أبى حامد الغزالى إحياء علوم الدين ط صبيح بالقاهرة ١٩٧١ م

— الإمام أبىحامد الغزالى المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى تحقيق أحمد قبانى

— الإمام أبى حامد الغزالى الأربعين فى أصول الدين الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ط الجندى

— الإمام أبى حامد الغزالى كيمياء السعادة ضمن مجموعة الرسائل

— الإمام أبى الفتح بن محمد عبد الكريم الشهرستانى الملل والنحل ط الثانية ١٩٧٥م

— الإمام أبى الفتح بن محمد عبد الكريم الشهرستانى نهاية الاقدام فى علم الكلام حرره وصححه الفرد جيوم .

— الشيخ أحمد الدردير حاشيه الصاوى على شرح الخريده ط حجازى ١٢٢٨هـ

— الشيخ إسماعيل بن موسى بن عثمان الحامدى شرح السنوسية الكبرى المسماه بأم البراهين الكبرى ط الأولى ١٣٥٤هـ

— إسماعيل بن موسى السنوسى السنوسية الكبرى

— الشريف بن محمد الجرجانى التعريفات ط الدار التونسية ١٩٧١م

— الدكتور جميل صايبيا المعجم الفلسفى ط بيروت

— الدكتور سيد عبد التواب محاضرات فى المنطق القديم ط الأولى ١٣٣٦هـ

— الشيخ شمس الدين الأصفهانى شرح مطالع الأنظار على طوالع الأنوار ط ١٣٢٣هـ

— الشيخ طاهر عبد المجيد تقريب وتحقيق الإقتصاد فى الاعتقاد ط ١٩٧٠ م

— الدكتور طه الدسوقى الجانب الالهى فى فكر الإمام الغزالى ط ١٩٨٨م

— الدكتور عبد الحميد شقير والدكتور صالح شرف تيسير الاقتصاد فى الاعتقاد ط ١٩٧٥

— الدكتور عبد الرحمن عميره شرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى ط الأولى ١٩٨٩ م

— الدكتور عبد السلام عبده العقائد الإيمانية ط الأولى ١٩٧٩م

— الدكتور عبد الفضيل القوصى هوامش على العقيدة النظامين للإمام الحرمين الجوينى الأولى ١٩٨٤م

— الشيخ عبد الله الشرقاوى على شرح الهدهدى على السنوسية ط ١٣١١ هـ

— الدكتور عثمان عبد المنعم تحقيق الاقتصاد فى الاعتقاد ط١٩٧٣م

— الدكتور عوض الله حجازى تحقيق القول السديد فى علم التوحيد لفضيلة الشيخ محمود أبو دقيقه ط مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة ١٩٩٥ م

— الدكتور مبارك حسن حسين علم التوحيد ط السابعة

— الشيخ محمد السنوسى شرح أم البراهين الصغرى ط الثانية المكتبة الأزهرية .

— الدكتور مصطفى عمران الاقتصاد فى الاعتقاد ط الأولى ١٩٨٣م

— فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازى اعتقادات فرق المسلمين المشركين .

فهرس الموضوعات

رقم الإيداع بدار الكتب

٢٠٦٨ / ١٩٩٦ م

١٦ من شعبان ١٤١٦ ﻫ　　٧ من يناير ١٩٩٦ م

I.S.B.N — 977 — 19 — 0134 — 6